طلال أسد

تشكلات العلماني

في المسيحية والحداثة والإسلام

ترجمة: محمد العربي



الروافد

مكتبة مؤمن قريش

Jadawel جداول

تشكلات العلماني

في المسيحية والحداثة والإسلام

Talal Asad

Formations of the Secular

CHRISTIANITY, ISLAM, MODERNITY

طلال أسد

تشكلات العلماني

في المسيحية والحداثة والإسلام

ترجمة: محمد العربي

Jadawel جداول

الكتاب: **تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام**

المؤلف: **طلال أسد**

ترجمة: **محمد العربي**



جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

حزيران/يونيو 2017

ISBN 978-614-418-241-3

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L

Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2017 Beirut

المحتويات

القسم الثاني: العلمانية

القسم الثالث: العلمنة

مقدمة المترجم

ربما لا يخفى على القارئ الأهمية العظمى التي يقع عليها كتاب «تشكلات العلماني» للأنثروبولوجي الكبير طلال أسد، إلى جانب مؤلفاته الأخرى عن جينالوجيا الأديان. وكما توحي مقدمة الكتاب التي وضعها أسد، ليست «العلمانية» كمذهب أيديولوجي هي الموضوع الرئيس لهذا العمل، بل إن الكتاب يسعى عبر توظيف التراث العريض للأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية في البحث عن «العلماني»، ذلك المكوّن الإنساني في ثلاثة نطاقات ثقافية متمايزة ومتداخلة في آن، هي المسيحية والإسلام والحداثة؛ والذي تشكل عبر قرون من التغيّر والتحوّل المستمر في المفاهيم والظروف التاريخية التي أنتجته وما زالت تنتجه. وبهذا، يبتعد الكتاب عن المقولات السائدة في حقل الدين والسياسة التي يعد الصراع حول العلمانية في الشرق والغرب على السواء موضوعًا مركزيًا لها.

فباعتباره أنثروبولوجيًا ثقافيًا لا ينطلق أسد في تناوله لموضوع الكتاب الرئيس وموضوعاته الفرعية من اعتقاد بالسرديات الكبرى، بل ينطلق على نحو نقدي تفكيكي من الخطابات والممارسات التي ساهم تطورها في تشكيل هذه السرديات من خلال تعقب العلماني كإمكانية إنسانية وتاريخية تتبدى في السياسة والدين والأخلاق وحقوق الإنسان والقانون والألم والقومية. ومن المعروف عن أسد ومدرسته الأنثروبولوجية التي نجح في التأسيس لها في الأكاديميا الأميركية وأنتجت العديد من الأسماء البارزة في حقول الأنثروبولوجيا النقدية والنقد ما بعد الكولونيالي، أنه لا يولي اهتمامًا كبيرًا بالحقل الميداني، على العكس من الأنثربولوجيا السائدة، وعلى الرغم من تأسسه كأكاديمي انطلاقًا منها، بل إن اهتمامه ينصبّ بالأساس على الأنثروبولوجيا النظرية التي تهتم بالمفاهيم وبالسياقات التي ساهمت في تشكيلها على نحو جعلها «مسلمات» متفقًا عليها تؤسس لأوضاع وسرديات معينة تعبّر بالأساس عن علاقات قوة. وبهذا يوظف أسد في تناوله تشكلات العلماني، كإمكانية ثقافية وإنسانية، التراث التفكيكي ما بعد الحداثي، وإن كان يحاول في طرحه لأرائه أن يباعد بين نفسه وبين أية أفكار سائدة في حقول النقد الثقافي أو السياسي.

وعلى الرغم من هذا، لا يعدم القارئ في الكتاب نظرات إمبريقية من الحياة اليومية يستعين بها أسد على بحثه النظري، خاصة عند تناوله تطور مفهوم التعذيب والألم وعلاقته الإشكالية بالقانون والأخلاق، وكذلك تبدّيات حقوق الإنسان والنقاشات الدائرة حولها، سواء في علاقته بالديمقراطية وبالقانون في الدولة القومية أو في علاقته بمفهوم «الإنسان»؛ ذلك المفهوم المركزي الذي تقوم الأنثربولوجيا على البحث عن معناه، والذي قد يتعرض في المستقبل لتحولات جذرية قد تجعل من النقاشات الجارية حوله منذ قرون غير ذات معنى. من ناحية أخرى، تحتل فكرة القانون والأخلاق موقعًا مركزيًا في البحث عن العلماني، إذ إن هذين المفهومين المترابطين والمتمايزين يقعان على مسافة من النظرية والتطبيق والدولة والحياة العامة والشخصية، والعلمنة كتطور فكري وكإعادة تشكيل للمؤسسات الاجتماعية والسياسية وللحيوات المرتبطة بها في مجتمع ما. ولعل الفصل الأخير والأطول الذي يضمه الكتاب عن إعادة تشكّل القانون والأخلاق في مصر الكولونيالية يعبر عن هذه المركزية، إذ يعرض أسد للسياق الذي جرت فيه إعادة اختراع مفاهيم الشريعة والدين والقانون والأسرة على نحو يتجاوز الجدال حول مدى إسلامية أو علمانية التشريع في مصر الحديثة، وربما في غيرها من البلدان العربية والإسلامية.

ومن هنا تأتي أهمية الكتاب مع استمرار الجدل حول العلمانية والدولة والإسلام في العالم العربي، والذي لم يخرج حتى بعد كل هذه التطورات والانقلابات الاجتماعية والسياسية الهائلة التي ما زلنا نعيش عواقبها، عن الأطروحات الثانئية المتضادة، إذ إنه يسلح قارئيه بأدوات نقدية متنوعة تراوح بين النقد التاريخي والثقافي والأدبي. والأهم من هذا أن أسد يدعو قارئيه للتفكير معه، دون أن يعدهم بتقديم إجابات شافية ووافية. ولعل هذا أحد أسباب نجاحه كأكاديمي وكناقد فذ. فأسد على الرغم من صعوبة أسلوبه الاستطرادي والاحترازي، والذي ينعكس بالضرورة في الترجمة لها، إلا أنه أسلوب يحرّض على التفكير في ما هو سائد والاشتباك معه بما يمكن من تجاوزه، وربما من إعادة تأويله على حسب انفتاح القارئ على النقد.

لقد كانت تجربة ترجمة الكتاب متعة عقلية بالنسبة لي بسبب ما تقدم، فعلى الرغم مما اعترضني من الترجمة من صعوبة في نقل أسلوب أسد إلى العربية، خاصة مع استطراداته واحترازاته التي يحاول باستخدامها بكثرة جذب القارئ إلى فكرته الأساسية وفهمها على نحو دقيق، إلا أنه ساهم في إعادة اعتباري للعديد من المسلمات التي تهيمن على النقاش

حول العلمانية والبحث الأنثروبولوجي والتاريخي حولها. وقد حاولت النص بدقة تتناسب مع ثراء مفاهيمه التي ابتكرها أسد أو استعارها من مفكرين آخرين. لذا أتمنى أن يعذرني القارئ إن وجد في فهم النص صعوبة لم تكن إلا لصعوبة في النص الأصلي.

ولا يسعني في النهاية إلا شكر كل من ساعدني بالتشجيع والرأي على إتمام هذا العمل. وعلى رأسهم الصديق العزيز الأنثروبولوجي الدكتور صامولي شيلكه، لما أسداه لي من نصح وتشجيع فور أن علم بمشروع ترجمة الكتاب، كما تحمس لمناقشة نصوص منه أثناء العمل على الترجمة في الحلقة الدراسية «قراءات أنثروبولوجية في العالم المعاصر» بمكتبة الإسكندرية، ذلك المشروع الطموح الذي يضم مجموعة متميّزة من الباحثين المختصين وغير المختصين في الأنثروبولوجيا المعاصرة. وكذلك أود أن أتقدم بالشكر إلى الدكتور يوسف الصمعان ومؤسسة ريم وعمر، وهو من اقترح عليَّ مشروع الترجمة وتابعه معي طيلة عملي به، ولم يبخل عليَّ بتشجيعه وثقته بقدرتي على إتمامي له على الرغم من ظروف السفر والدراسة.

تنويه: لم يكن مقدرًا لهذا العمل الإتمام لولا المساعدة التي قدمتها لي زميلتي العزيزة الأستاذة سارة الحداد المترجمة القديرة وصديقي الأعز محمد عوض الصحافي الثقافي النابغ. فلهما مني جزيل الشكر والمودة.

محمد العربي

كفر الدوار، مارس/آذار 2017

شكر وعرفان

ظهرت نسخ أولى للعديد من فصول هذا الكتاب من ذي قبل. فالجزء الأكبر من الفصل الرابع نشر في دورية «**ثُري أند إيفنت Theory and Event**» تحت عنوان «ما الذي تقوم به حقوق الإنسان؟»[1]، أما الفصل الثاني، فهو نسخة مراجعة من مقالة «الألم والفاعلية: استكشاف»[2] التي صدرت في مجلة «**كالتشر أند ريليجون Culture and Religion**». والفصل الثالث هو نسخة مطولة ومنقحة من مقالة «عن التعذيب والمعاملة القاسية والوحشية والحاطة بالكرامة»[3]، والتي نُشرت للمرة الأولى في دورية «**سوشيال ريسيرش Social Research**». وقد ظهر الفصل الخامس تحت عنوان «المسلمون والهوية الأوروبية: هل يمكن لأوروبا أن تمثل الإسلام؟»[4] في كتاب «**محاورات ثقافية Cultural Encounters**» الذي حررته إليزابيث هلام E. Hallam وبريان ستريت Brian Street. وظهر الفصل السادس في كتاب «**الأمة والدين Nation and Religion**»[5] الذي حرره فان دير فير P. Van der Veer وهارتموت ليهمان H. Lehmann. أما بقية أجزاء الكتاب فلم تنشر من ذي قبل، على الرغم من أن الفصل الأول قد اعتمد على محاضرة رابوررت الفخرية السنوية حول أنثروبولوجيا الدين، والتي ألقيتها في قسم الدين بالرابطة الأنثروبولوجية الأميركية في مارس/ ذار عام 2000، في ما اعتمد الفصل السابع على المحاضرة السنوية لمعهد دراسات الإسلام في العالم المعاصر ISIM التي ألقيتها في أكتوبر/ تشرين الأول 2000 بجامعة ليدن.

(1) Talal Asad, «What Do Human Rights Do?: An Anthropological Enquiry», **Theory and Event**, vol. 4, no. 4 (December 2000).

(2) Talal Asad, «Agency and Pain: An Exploration», **Culture and Religion**, vol. 1, no. 1 (May 2000).

(3) Talal Asad, «On Torture, or Cruel, inhuman, and Degrading Treatment», **Social Research**, vol. 63, no. 4 (Winter 1996).

(4) Talal Asad, «Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?», in: Elizabeth Hallam and Brian V. Street, eds., **Cultural Encounters: Representing Otherness, Sussex Studies and Communication** (London; New York: Routledge, 2000).

(5) Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, eds., **Nation and Religion**: **Perspectives on Europe and Asia** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

وفي الختام، أود أن أعبّر عن جزيل امتناني لعدد من الأصدقاء والزملاء الذين قرأوا الكتاب كاملًا أو مجزأ، وهم: حسين عجرمة وإنجين أكارلي وستيفن كاتون ووليام كونوللي وفيينا داس وتشارلز خيرشكايند وبيبر جوهانسن وويب كين وبوريس نيكولوف وصبا محنود وجون ملينباك وديفيد سكوت وجورج شولمان وهنت دي فيرس وجيريمي وولدون ومايكل وارنر. لقد أفدت كثيرًا من تبادل الآراء المكتوبة والشفوية معهم، بيد أني أعلم أني أخفقت في الاستجابة انتقاداتهم وتقديم الإجابة الكافية على أسئلتهم السديدة.

المقدمة

التفكير في العلمانية

ما الرابط بين «العلماني» كتصنيف معرفي و«العلمانية» كمذهب سياسي؟ وهل يمكن أن يكونا موضوعيْن للبحث الأنثروبولوجي؟ وما الذي يمكن أن تكون عليه أنثروبولوجيا العلمانية؟ يحاول هذا الكتاب بطريقة أولية أن يعالج هذه الأسئلة.

أكد صعود الحركات الدينية المعاصرة حول العالم، وحجم تعليقات الباحثين والصحافيين حولها، أن الدين لن يختفي بأية طريقة من العالم الحديث. وقد رحب كثيرون «بصعود الدين» باعتباره وسيلة لدعم ما يرونه البعد الأخلاقي للسياسة العلمانية والمخاوف السياقية. في ما اعتبره آخرون عرضًا لتصاعد الرشادة والتعصب في الحياة اليومية. لقد ظهرت مسألة العلمانية كموضوع للجدل الأكاديمي والخلاف العملي. وإذا ما كان هناك شيء متفق عليه، فهو أن سردية التقدم الخطي المباشر من الديني إلى العلماني لم تعد مقبولة. ولكن، هل يتبع ذلك أن العلمانية ليست صالحة على نحو شامل؟

برزت العلمانية كمذهب سياسي في أوروبا وأميركا الحديثة. ومن اليسير أن نعتقد أنها تتطلب فصل الديني عن المؤسسات الزمنية في الحكم، لكن الأمور ليست كذلك. وبالقول المجرد، يمكن أن نرى نماذج لهذا (المذهب) في مسيحية القرون الوسطى وفي الإمبراطوريات الإسلامية، وبلا ريب في أي مكان آخر. إن المميز في العلمانية أنها تقدم افتراضات مسبقة لمفاهيم جديدة عن «الدين» و«الأخلاق» و«السياسة» وما يرتبط بها من ضرورات. لقد شعر كثيرون بهذه الجدة واستجابوا لها بطرق عديدة. وعليه، رفض معارضو العلمانية في الشرق الأوسط وفي أماكن أخرى، هذا التصور عن العلمانية باعتباره خصوصية مرتبطة بالغرب، في ما أصر المدافعون عنها أن خصوصية جذرها الغربي لا تتعارض مع أهميتها العالمية المعاصرة. كان شارلز تايلور، الفيلسوف البارز، من بين الذين أكدوا أنه على الرغم من أن العلمانية برزت كرد فعل على الأزمات السياسية في المجتمع الغربي المسيحي في باكر الحداثة التي بدأت بالحروب الدينية المدمرة فإنها قابلة للتطبيق

على المجتمعات غير المسيحية في المناطق الأخرى التي أدركتها الحداثة، هذه الحجة الأنيقة والجذابة التي ساقها فيلسوف اجتماعي ذائع التأثير تتطلب انتباه كل من لديه اهتمام بهذه المسألة[1].

يتعامل تايلور مع فكرة أن ظهور العلمانية كان وثيق الارتباط بصعود الدولة الأمة الحديثة بوصفها أمرًا مفروغًا منه، ويحدّد طريقتين قامت من خلالهما العلمانية بشرعنة (هذه الدولة). أولًا، كانت هناك محاولة لإيجاد الحد الأدني من القواسم المشتركة بين المذاهب المتصارعة للطوائف الدينية، وثانيًا، محاولة لتحديد قواعد سياسية منبتة عن القناعات الدينية مجتمعة. إن هذا النموذج الأخير هو القابل للتطبيق عبر العالم اليوم، ولكن فقط بعد أن نكيّف معها الفكرة «الرولزية» (نسبة إلى فيلسوف العدالة الأميركي جون رولز John Rawls) عن الإجماع المتداخل verlapping Consensus، والتي تقوم على افتراض أنه من غير الممكن وجود قاعدة متفق عليها على نحو شامل، سواء كانت علمانية أم دينية، حول المبادئ السياسية المقبولة في مجتمع حديث ومتنوع. يتفق تايلور مع رولز على أن القواعد السياسية ستكون مضمنة في شكل أو في آخر من الخير أو الطبيعة الخيرة. لكنه يجادل، على العكس من رولز، بأن التفاهمات الخلفية والمبادئ السياسية الأولية ليست في حاجة إلى إحكام تقييدها مع بعضها البعض، كما يراها الأخير. ليس هذا النموذج من العلمانية جذابًا فكريًّا فقط، لكنه أيضًا، كما يؤمن تايلور، نموذج لا يمكن أن تحيا الديمقراطية الحديثة بدونه.

يميل تايلور إلى فكرة بندكت أندرسون القائلة بأن أية أمة حديثة هي «جماعة متخيلة Imagined Community» إذ إنها تمكنه من التأكيد على خصيصتين للمخيال الحديث الذي ينتمي إلى دولة ديمقراطية. وهما: أولًا الشخصية الأفقية مباشرة الولوج في المجتمع الحديث؛ وثانيًّا، تأسسه على الزمن العلماني المتماثل. وينعكس الولوج المباشر في عدة تطورات مثل صعود المجال العام (وهو الحق المتساوي للجميع أن يشارك في النقاشات العامة على الصعيد الوطني) وامتداد مبدأ السوق (حيث تبرم كل العقود بين شخوص متساوين قانونيًّا) وظهور المواطنة (والقائمة على مبدأ الفردانية). وبعيدًا عن فكرة مجتمع الولوج المباشر، فإن الزمن المتجانس هو شرط مسبق لتصور كلية الحيوات المفردة

(1) Charles Taylor, «**Modes of Secularism**», in Rajeev Bhargava, ed., Secularism and Its Critics, Delhi: Oxford University Press, 1998.

التي تشكل الجماعة (الوطنية) التي لا يوجد فيها أشخاص أو أحداث مميزة، وبالتالي لا يوجد وسطاء. وهو ما يجعل مصدر الشرعية السياسية في الدولة الحديثة، مباشرة الولوج، المتجانسة زمانيًا مختلفًا كليًا عن مصادر الشرعية في الدولة التقليدية صاحبة الوسطاء سياسيًا وزمانيًا. كتب (تايلور) «قد تطلب الحكومات الطغيانية التقليدية من الناس أن يظلوا سلبيين وأن يطيعوا القوانين»، «أما الديمقراطيات سواء كانت قديمة أو حديثة فعليها أن تطلب أكثر، إنها تسأل من أعضائها أن يقوموا بإسهامات ضرورية من ثرواتهم (في شكل الضرائب)، ومن دمائهم (في الحرب)، ودائمًا، وبدرجة ما، في المساهمة في عملية الحكم. إن على المجتمع الحر أن يستبدل الإكراه الطغياني بدرجة معينة من الإكراه الذاتي. وحينما يفشل في ذلك، يصبح النظام معرضًا للخطر»[1].

هل هذه الرواية مقنعة؟ تثور بعض الشكوك عند هذه النقطة. فهل من المؤكد أن دفع الضرائب والالتحاق بالجيش لا يعتمد على الإكراه الذاتي ولا على إكراه الدولة؟ كما أن درجة ما من المشاركة في الحكم (والتي يعني بها تايلور المشاركة في الانتخابات مرة كل أربع أو خمس سنوات) تشير إلى مقياس إحصائي لمجموع السكان وليس إلى مقياس قوة دوافع الأفراد. ومن ثم، فإن الأمر يعتمد على المهارة السياسية التي يمكن من خلالها إدارة عدد كبير من الأفراد. بما في ذلك تنظيم وتمويل الحملات الانتخابية أكثر من اعتماده على أخلاقيات الانضباط الفردي. إن الخصيصة المميزة للحكم الليبرالي الحديث، كما أستعرضه، ليست هي الإجبار (القهر) ولا التفاوض (القبول) ولكن فن حكم الدولة Statecraft التي تستخدم «الانضباط الذاتي» و«المشاركة»، وكذلك «القانون» و«الاقتصاد» كعناصر للاستراتيجية السياسية. وعلى الرغم من الإشارة إلى «الديمقراطية، سواء كانت قديمة أو حديثة»، والتي تشير إلى المقارنة بين الأزمات السياسية، فإن ومشكلات وموارد المجتمع الحديث السياسية مختلفة كليًا عن المدينة اليونانية. في الحقيقة، إن بوسع المرء أن يجادل بأن مقولة تايلور عن المشاركة ليست هي الطريق التي تسوغ بها الأفراد في الشعوب الحديثة المدارة من قبل الدولة ظاهرة الحكم. إنها الطريقة التي ينظّر بها المتحدث الأيديولوجي الرسمي «الشرعية السياسية». وإذا كان النظام في خطر فلن يكون بسبب غياب الإكراه الذاتي لدى المواطنين. فمعظم السياسيين يدركون أن «النظام في خطر» عندما يتوقف السكان في العموم عن التمتع بشيء من الرفاهية، وعندما يسود شعور

(1) op.cit. p. 43.

بأن النظام غير قادر عن الاستجابة للمحكومين، وعندما تصبح أجهزة الأمن غير كفؤة كليًّا. إن تقنيات الضبط والاقتصاد التي تجنّب إحباط الكثير من السكان في العموم، وبشكل أكثر جدية، هي أكثر اهمية من الانضباط الذاتي كعامل مستقل.

في ديمقراطيات اليوم الليبرالية، يمكن تقديم براهين قوية على الأطروحة القائلة إن هناك أقل وأقل من الروابط المباشرة بين الهيئة الناخبة وممثليها البرلمانيين، وتتمثل في أن الأخيرين أقل تمثيلًا للمصالح الاقتصادية الاجتماعية، ولهويات وتطلعات الهيئة الناخبة المنقسمة اقتصاديًّا والمتنوعة ثقافيًّا. كما أن غياب الانعكاس المباشر للمواطن عبر التمثيل السياسي، لا يتم تعويضه من خلال المؤسسات ما فوق البرلمانية المرتبطة بالحكم. بل على العكس، إن تأثير جماعات الضغط على قرارات الحكومة أكثر شيوعًا إذا لم يكن أعظم أثرًا مما هو معترف به من قبل نسب الناخبين الذين تدعم مصالحهم مباشرة (على سبيل المثال، اتحاد المزارعين في بريطانيا والآيباك AIPAC ولوبي البترول في الولايات المتحدة). ومن خلال استطلاعات الرأي التي تراقب باستمرار الآراء الجمعية للمواطنين، تبقى الحكومة على دراية بميول الجماهير في ما بين الانتخابات وتمكنها من توقع الآراء أو التأثير عليها بعيدًا عن التفويض الانتخابي. وأخيرًا، فإن الإعلام الجماهيري الذي يتزايد امتلاكه من قبل التكتلات، وغالبًا ما يتعاون مع الدولة، يقوم بنقل ردود الفعل السياسية لدى العامة وشعورها بالأمان أو التهديد. ومن ثم يمكن الحسم أن هذا المجتمع ليس مباشر الولوج[1].. فلا توجد مساحة يكون بإمكان كل المواطنين أن يتفاوضوا بحرية ومساواة مع بعضهم البعض فيها. إذ إن وجود التفاوض في الحياة العامة يقتصر دائمًا على النخب المتمثلة في زعماء الأحزاب والإدارات البيروقراطية والمشرعين البرلمانيين ورجال الأعمال. إن المواطن العادي لا يشارك في عملية تشكيل الخيارات السياسية كما يشارك هؤلاء، فمشاركته أو مشاركتها بالتصويت في الانتخابات الدورية لا تضمن حتى إن كانت السياسات المصوت لصالحها سيتم الالتزام بها.

إن الأمة الحديثة باعتبارها جماعة متخيلة دائمًا ما يتم التعبير عنها من خلال صور مبنية. عندما قال تايلور إن الديمقراطية الحديثة تتطلب جرعة صحية من الشعور

(1) انظر المقال المثير لبرنارد مانين،
«The: Metamorphoses of Representative: Government». **Economy and Society**. vol. 2.3, no. 2., May 1994.

القومي[1]، فقد كان يشير إلى الإعلام الوطني بما في ذلك التعليم الوطني المعني بتغذية ذلك الشعور. ولأن وسائل الإعلام لا تعني فقط الوسائل التي يتخيل من خلالها الأفراد جماعتهم الوطنية؛ فإنها تشيع ذلك التصور وتبني الحساسيات التي تعززه[2]. وعندما يقول تايلور إن على الدولة الحديثة أن تجعل من المواطنة المبدأ الأساسي للهوية، فإنه يشير إلى الطريقة التي ينبغي أن تتجاوز بها الهويات المختلفة المنبنية على الطبقة والنوع والدين، وأن تستبدل الرؤى المتصارعة، بخبرة موحدة. في أحد المعاني المهمة، فإن هذا التوسط المتجاوز هو العلمانية. إن العلمانية ليست ببساطة إجابة فكرية على قضية إدامة السلم الاجتماعي والتسامح. إنها تفعيل يمكن به أن يعيد أي وسيط سياسي (تمثيل المواطنة) تعريف وتجاوز ممارسات محددة ومميّزة للذات، والتي تتضح عبر الطبقة والنوع والدين. في المقابل، فإن عملية التوسط المفعلة في المجتمعات «ما قبل الحداثية» تتضمن طرقًا تنقل الدول فيها الهويات المحلية من دون أن تهدف إلى تجاوزها.

هناك العديد من الأسئلة حول المكان في المجتمع العلماني الحديث حيث الغياب المزعوم للتراتبية والاعتماد المفترض على التضامن الأفقي. فماذا عن الزمن؟ هنا أيضًا يبدو الواقع أكثر تعقيدًا مما يذهب إليه نموذج تايلور. إن الزمن المتجانس لبيروقراطيات الدولة وتعاملات السوق، مركزي قطعًا بالنسبة للاقتصاد السياسي الحديث. إنه يسمح بتخطيط السرعة والاتجاه بدقة. ولكن هناك توقيتات أخرى، بعضها فوري والآخر عبر وسيط، بعضها قابل للانعكاس والآخر غير قابل، من خلالها يعيش الأفراد في مجتمع غير متجانس، ومن ثم من خلاله تتشكل استجاباتهم السياسية.

باختصار، فإن الافتراض أن الديمقراطية الليبرالية تستهل المجتمع مباشر الولوج يبدو لي محل شك. إن أشكال ميزة الوساطة في المجتمع الحديث تختلف بالتأكيد عن تلك المرتبطة بالمجتمعات المسيحية القروسطية ونظيرتها الإسلامية، غير أن هذا لا يتعلق بغياب «الدين» في الحياة العامة للدولة الأمة الحديثة. فحتى بالنسبة للبلدان العلمانية

(1) وبعبارة أخرى، الدولة الديمقراطية الحديثة تحتاج إلى درجة صحية مما اصطلح على تسميته بالوطنية، شعور قوي بالتماهي مع الدولة، والاستعداد للتضحية بالنفس من أجلها. (Taylor, p. 44).

(2) انظر:
Hent de Vries, «In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies», in **Religion and Media**, ed. H. de Vries and S. Weber, Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

الحديثة يتنوع موقع الدين. وبالتالي، وهكذا، فعلى الرغم من أنه في فرنسا كل من الدولة متزايدة المركزية ومواطنيها علمانيون، فإن الدولة في بريطانيا على صلة بالكنيسة المعترف بها ومواطنوها لا دينيون على نطاق واسع، أما في أميركا، فالسكان متدينون إلى حد بعيد، لكن الدولة الفيدرالية علمانية. ودائمًا ما كان «الدين» حاضرًا بشكل عام في كل من بريطانيا وأميركا. وبالتبعية، فعلى الرغم من أن العلمانية تعتبر عاملًا مشتركًا بين البلدان الثلاثة، فإن تصور الشخصية المتواسطة في كل منهما تختلف بشكل كبير عن الأخرى. كما أن مفهوم التسامح بين الجماعات المعرفة دينيًا يفسر بطريقة مختلفة في كل حالة. فهناك معنى مختلف للمشاركة في كل أمة، وللولوج إلى الدولة بين الأقليات الدينية في البلدان الثلاثة.

لذا، ما الذي تقوم به فكرة الإجماع المتداخل في مذهب العلمانية؟ يدعي تايلور أنه في مجتمع متنوع دينيًا، يسمح للناس بامتلاك أسباب متنوعة (أو حتى متنافية) لتقبل الأخلاقيات العلمانية المستقلة. على سبيل المثال، يمكن تبرير الحق في الحياة باعتقادات علمانية أو دينية، وقد تأتي الأخيرة في تنويعات عديدة تنتمي إلى تقاليد مختلفة. ويعني هذا أن الخلافات السياسية ستكون مستمرة وغير قابلة لأن تحل سلطويًا، وسيكون على الحلول الوقتية أن تعتمد على تسوية متفاوض عليها. ولكن مع افتراض أن هناك نزاعات ستقع حول ما يمكن اعتباره مبادئ سياسية جوهرية وما يمكن اعتباره تبريرات خلفية، فكيف ستحل هذه النزاعات؟ يجيب تايلور: من خلال الإقناع والتفاوض. هناك دفقة سخية وراء هذه الإجابة، غير أن الدولة الأمة ليست فاعلًا سخيًا ولا يعمل قانونها من خلال الإقناع. فلنفكر في ما يحدث عندما يكون أطراف النزاع غير راغبين في التوصل إلى تسوية حول ما يمثل بالنسبة إليهم مسألة مبدأ (المبدأ الذي يشكل الفعل والوجود، لا المبدأ القابل للتبرير من خلال عبارات الاعتقاد). إذا كان المواطنون غير ملتفين حول قضية تعتبر وطنية بالنسبة للحكومة والغالبية التي تدعمها، فقد يستخدم التهديد باتخاذ إجراء قانوني (بما في ذلك العنف). في هذه الوضعية، فإن التفاوض يؤول إلى تبادل تنازلات غير متكافئة في مواقف يكون فيها الطرف الأضعف بلا خيار[1]. يتساءل

(1) بالطبع التهديد قد يأخذ العديد من الأشكال. فكما يقول اللورد كرومر القنصل العام، ومندوب الحكومة البريطانية، وحاكم مصر غير الرسمي في نهاية القرن التاسع عشر، «النصيحة يمكن أن تأخذ دائمًا جوهر، إن لم يكن شكل السلطة»
(cited in Afaf Lutfi al Sayyid, **Egypt and Cromer**, London: John Murray, 1968, p. 66).

المواطنون، ما الذي يحل بمبادئ المساواة والحرية في المخيال العلماني الحديث عندما تكون خاضعة لضرورات القانون؟ إذًا، يتضح أنه على الرغم من كونها تستطيع اختيار سعادتها، فربما لا تحدد مضارها.

ولنقلها بطريقة أخرى: متى تحاول الدولة أن تؤسس بالقوة «المبادئ السياسية الجوهرية» وتدافع عنها، ومتى يقوم قضاؤها بفرض تمييز خاص بين «المبادئ الجوهرية» و«التبريرات الخلفية» (إذ إن القانون دائمًا ما يعمل من خلال العنف)، فإن هذا قد يضاعف الاستياء المتراكم. هل بإمكان العلمانية إذًا أن تضمن السلام الذي قيل إنها صانته في التاريخ الأوروبي الأميركي المبكر من خلال تحويل عنف الحروب الدينية إلى عنف الحروب القومية والاستعمارية؟ إن صعوبة العلمانية كمذهب للحرب والسلام في العالم ليست في كونها أوروبية (وبالتالي دخيلة على غير الغرب) ولكن في كونها وثيقة الصلة بصعود نظام الدولة القومية الرأسمالية متبادلة الشكوك وغير المتساوية كليًّا في القوة والازدهار، إذ كل منها يمتلك شخصية جماعية مختلفة في تمثيلها، ومن ثم مختلفة التأمين والتهديد.

ومن ثم، لاحظ عدد من المؤرخين نزعة المتحدثين الرسميين باسم الأمة الأميركية، وهي النزعة التي طفت بقوة على السطح منذ مأساة 11/ 9، والتي تعرّف الأمة باعتبارها «قوى الخير» في مواجهة أعدائها «قوى الشر» في الداخل والخارج. يقول إريك فونر Eric Foner المؤرخ بجامعة كولومبيا «إنها نظرة متجذرة في تقليديْن أميركييْن متميزيْن؛ جذور البلاد الدينية ومستواها العالي المستمر من الإيمان الديني اللذين يجعلان الأميركيين أكثر قابلية لرؤية أعدائهم لا كمجرد مناهضين، بل كأشرار. ويرتبط بهذا الاعتقاد بأن أميركا هي الأمل الأخير والأفضل في الحرية، وبهذا يصبح هؤلاء الذين يعارضون أميركا أعداء للحرية»[1]. ويتضمن هذا النموذج، كما يخبرنا هؤلاء المؤرخون، نزعة شجب المعارضة العامة باعتبارها خيانة وإخضاع جماعات المهاجرين المختلفة للقمع المقنن. تعقب المؤرخون هذا النموذج المتواتر في القومية الأميركية (حيث تصبح الاختلافات الداخلية، خاصة عندما تعرف بأنها «أجنبية»، تصبح مركز التعصب) منذ نهاية القرن الثامن عشر أي منذ تأسيس الجمهورية إلى الحاضر. هل يمكن فهم هذا في ضوء جذورها الدينية؟ غير

(1) Robet F. Worth, «A Nation Defines Itself by Its Evil Enemies: Truth, Right and the American Way», in the **New York Times**, February 24, 2002.

أنه في القرن العشرين، اتجه الخطاب السياسي والإجراءات القمعية إلى خصوم علمانيين حقيقيين ومتخيلين. وبغضّ النظر عن الجذور الدينية والتدين المعاصر الذي يستحضره المؤرخون لتفسير هذا النموذج، فإن أميركا، كما يلاحظ تايلور عن حق، تمتلك دستورًا علمانيًّا نموذجيًّا. نقطتي هي أنه مهما كان سبب انفجارات التعصب في التاريخ الأميركي ومهما كانت الطرق التي قد تفسر بها فإنها متوافقة كليًّا (وفي الحقيقة متشابكة) مع العلمانية في مجتمع بالغ التحديث. ومن ثم، يبدو لي أنه نادرًا ما كان هناك أي نقاش عام مستدام حول دلالة مأساة 11 سبتمبر بالنسبة للعالم الذي تهيمن عليه قوة عظمى واحدة. وعلى العموم، حبست وسائل الإعلام نفسها في نوعين من القضايا: من ناحية متطلبات الأمن القومي ومخاطر «الحرب على الإرهاب» على الحريات المدنية، ومن ناحية أخرى، مسؤولية الإسلام كدين والعرب كشعب عن الأعمال الإرهابية. (لقد نشرت العديد من المقالات المتبصرة حول مأساة سبتمبر، ولكن لا يبدو أنها أثرت في الخطاب الفكري السائد). وينبغي شرح غياب هذا النقاش العام في مجتمع ديمقراطي ليبرالي بمفاهيم التمثيلات التوسيطية التي تعرف الشخصية القومية وتحدد الخطابات التي يبدو أنها تهددها.

تمثل الهند نموذجًا دالًا آخر، فهي بلد لها دستور علماني وسجل بارز باعتبارها ديمقراطية ليبرالية فاعلة، ربما هي الأكثر إثارة للإعجاب في العالم الثالث. غير أن في الهند دائمًا ما تقع أعمال «شغب طائفي» (بين الهندوس والأقليات الدينية العديدة؛ المسلمين والمسيحيين و«المنبوذين») بشكل متكرر منذ استقلال البلاد عام 1947. وكما يشير بارثا تشاتيرجي Partha Chatterjee وآخرون، فإن شخصية الأمة المعترف بها بشكل عام يتم توسيطها بقوة بتمثيلات هندوسية الطبقة العليا معادة التشكيل، وهؤلاء الذين لا يتناسبون في إطار هذه الشخصية يتم تعريفهم حتميًّا كأقليات دينية. غالبًا ما يضع هذا «الأقليات الدينية» في موقف دفاعي[1]. إن الدولة العلمانية لا تضمن التسامح؛ إنها تدفع بنى الخوف والطموح المختلفة إلى المسرح. كما أن القانون لا يسعى إلى إزالة العنف؛ إذ إن هدفه دائمًا هو تنظيم استخدام العنف.

(1) انظر في هذا الصدد؛
Partha Chatterjee, «History and the Nationalization of Hinduism», **Social Research**, vol. 59. no. 1, 1992.

(2)

إذا كانت العلمانية كمذهب تتطلب التمييز بين العقل الخاص والمبدأ العام، فإنها تقتضي أيضًا إحلال «الديني» في المقام الأول بـ «العلماني». ليس العقل الخاص هو نفسه المساحة الخاصة؛ إنه استحقاق الاختلاف والحصانة من قوة العقل العام. لذلك تبقى المشكلات النظرية والعملية تتطلب أن يتم تعريف كل من هذه الفئات. فما الذي يجعل خطابًا ما وفعلًا ما «دينيًّا» أو «علمانيًّا»؟

هناك كتاب معنون بـ «الكتاب المقدس مصمم كي يقرأ كـأدب[1] The Bible Designed to be read as Literature»، منشور في بريطانيا قبل الحرب العالمية الثانية، له شكل يبتعد عن نمط الآيات المرقمنة ذات العمودين التقليدية، ومن خلال إطار وطباعة الصفحة الحديثة يسعى إلى إنتاج تأثير الرواية المستمرة بانقطاعات عرضية لسطور من الشعر. وكما تشرح مقدمة الكتاب: «على الرغم من أن الجزء الأكبر من الكتاب المقدس شعر، إلا أن هذا الشعر يطبع كنثر. أما النثر، من ناحية أخرى فبدلًا من أن يطبع باطراد، فقد تجزأ إلى «آيات» قصيرة، وتقسم اعتباطًا إلى «فصول». إن الكتاب المقدس يحتوي تقريبًا على كل الأنماط التقليدية من الأدب؛ الشعر الغنائي والشعر الدرامي والرثائي والتاريخ والقصص والمقالات الفلسفية وتجميعات من الأمثال والخطابات، وكذلك أنماط من الكتابة المستقلة بذاتها. وهي ما تسمى كتب الأنبياء. غير أن كل هذه الأنماط قدمت في الطباعة كما لو كانت في الأصل لها نفس الشكل الأدبي». (صفحة vii)، من المؤكد أن تغيير الإطار يسهل قراءة الكتاب المقدس كـ «أدب»، بيد أن الفقرة المقتبسة تعترف ضمنيًّا بأن «الأدب» له معنًى غامضًا، فهو مرة واحدة «فن» و«نصوص تعالج موضوعًا معينًا» وببساطة «مادة مطبوعة».

إذا كان من الممكن قراءة الكتاب المقدس كفن (سواء كشعر أو أسطورة أو فلسفة)، فإن هذا بسبب تطور تاريخي معقد من قواعد السلوك والحساسيات التي جعلت من الممكن القيام بهذا. إذن، فإن الاعتراض الذي تسجله المقدمة على أن الأثر القلق من أن القراءة الأدبية ليست حطًا من قدسية النص («في الحقيقة، فإن إحداث انفصام حاد بين

---

(1) **The Bible Designed to Be read as Literature**, ed. and arranged by E. S.Bates, London: William Heineman, undated.

المقدس والعلماني هو بالتأكيد إفقار لهما معًا») هو نفسه تعبير علماني عن قابلية النص لإعادة التشكيل. فما كان لملحد أن يقرأ النص بالطريقة التي يقرؤه بها مسيحي. هل هذا النص «ديني» في جوهره لأنه يعالج الخوارق كما يعتقد بها المسيحي أم أن النص موحى به إلهيًّا أو أنه سجل صادق للوحي الإلهي؟ أم أنه «أدب» لأن الملحد يمكن أن يقرؤه كعمل فني إنساني؟ أما أن الأمر لا يتعلق بالنص في حد ذاته. لكنه ببساطة قراءة إما دينية أو أدبية أو ربما الاثنان معًا كما هو بالنسبة للمسيحي الحديث؟ على مدار القرنين أو الثلاثة الأخيرة، أصبح من الممكن استحضار مفهوم الأدب الصاعد حديثًا لمؤازرة الحساسيات الدينية. ومع ذلك، بمجرد أن يحسم أحدهم هذه القضية سلطويًّا، فلن يكون هناك تخصيص مسموح لما ينتمي إلى العقل الخاص وما ينتمي إلى «الأخلاق السياسية المنبتة عن الاعتقاد الديني» (أخلاق عامة يقال إنها مقبولة بالنسبة للعقول الخاصة التي من ثم تصبح أكثر قليلًا من العقلنات).

دعوني أباشر هذه النقطة باختصار، بالعودة إلى ما يوصف في وسائلنا الإعلامية وعلى ألسنة العديد من مثقفينا الجماهيريين باعتباره «الجذور الإسلامية للعنف»، خاصة منذ سبتمبر 2001. لطالما نظر إلى الدين كمصدر للعنف[1]، و(لأسباب أيديولوجية)، طالما مُثّل الإسلام في الغرب الحديث على أنه (غير منضبط وعشوائي ومتفرد في قمعه) بغرابة. لقد وعظ خبراء «الإسلام» و«العالم الحديث» و«الفلسفة السياسية» عن العالم الإسلامي مذكرين بفشله وبعجزه عن تبني العلمانية والدخول في الحداثة، وعن عجزه عن الفكاك من جذوره العنيفة. والآن قد يظهر بعض التمعن أن العنف ليس في حاجة لأن يبرر من خلال القرآن أو بغيره من النصوص الدينية، عندما قام اللواء السوري علي حيدر، بأوامر من رئيسه العلماني حافظ الأسد، بمذبحة راح ضحيتها ما بين 30.000 و40.000 مدني في مدينة حماة المتمردة عام 1982، لم يستحضر القرآن، وكذلك لم يفعل صدام حسين العلماني عندما أطلق الغاز السام على الآلاف من الأكراد وذبح السكان الشيعة في جنوب العراق. ولم يستدعِ، على حد ما هو معروف علنًا، أرئيل شارون في قتله العشوائي وترويعه

---

(1) «في حالة **الإنجيل**، فإن التقليد الذي تم توارثه منذ العصور الوسطى، ينظر إلى الإنجيل بوصفه مجموعة من النصوص التي يمكن فصل أي منها عن سياقه الأصلي، واستخدامها بصرف النظر عن الظروف التي كتبت فيها، أو على لسان من أتت، بوصفها سلطة التصرف الإلهي، والتي تترتب عليها في كثير من الأحيان (كما نعلم) عواقب وخيمة. فقد جرى التعامل مع النصوص على أنها أصنام قاسية يعبدها مجموعة من الهمج المشركين. (op.cit. p. viii).

للمدنيين الفلسطينيين أي فقرات من التوراة مثل تدمير يوشع لكل كائن حي في أريحا[1]. كما أن أي حكومة (وجماعة متمردة)، سواء كانت غربية أو غير غربية، لم تكن بحاجة لتبرير قسوتها العشوائية ضد المدنيين استنادًا إلى سلطة النص المقدس. ربما تقوم في بعض الحالات بهذا لأنه قد يبدو عادلًا أو بالأحرى ذريعة، إلا أن هذا مختلف عن القول إنها مكلفة بالقيام بهذا. ربما علينا أن نذكر أنفسنا بالحقيقة الواضحة وهي أن عددًا لا حصر له من المسلمين والمسيحيين واليهود الأتقياء يقرأون نصوصهم بدون أن تعصف بهم الحاجة إلى قتل غير المؤمنين. ما أود قوله ببساطه هو التأكيد على أن الطريقة التي يشتبك بها الناس مع هذه النصوص المركبة ومتعددة الأوجه، مترجمين معانيها ودلالاتها، هي أمر معقد يشتمل على مناهج وتقاليد القراءة والعادات الشخصية والمزاجية، وكذلك المقتضيات المتصورة للأوضاع الاجتماعية الخاصة.

يستدعي الخطاب الحالي حول جذور «الإرهاب الإسلامي» الكائنة في النصوص الإسلامية افتراضين مثيرين: (أ) أن النص القرآني سوف يجبر المسلمين على أن يقتدوا به و (ب) أن المسيحيين واليهود لديهم الحرية في تفسير الكتاب المقدس كما يحلو لهم. بدون سبب وجيه، فإن هذين الافتراضين يقيمان أوضاعًا متناقضة بين النص والقارئ: فمن ناحية سيتخذ النص الديني ليكون حاسمًا وثابتًا في معناه، وله من القوة ما يشيع اعتقادات معينة (تنتج بدورها سلوكًا معينًا) بين هؤلاء المعرضين له جاعلًا القراء سلبيين. من ناحية أخرى، فإن القارئ المتدين يقترض به أن يكون مشاركًا بفاعلية في بناء معنى النصوص وفق الظروف الاجتماعية المتغيرة، لذا تكون النصوص سلبية. تساعد هذه الافتراضات المتعارضة حول الفاعلية Agency على تفسير المواقف التي يتبناها المستشرقون وغيرهم في حججهم حول الدين والسياسة في الإسلام. لقد نسبت قدرات سحرية للنصوص الإسلامية، إذ قيل إنها أحادية المعنى جوهريًا (فمعناها لا يخضع للتنازع، مثلما يؤكد «الأصوليون») ومقصده (إلا بالنسبة للمستشرق الذي، ولحسن حظه، لديه مناعة ضد قواها الخطيرة). في الحقيقة، لدى الإسلام، كما المسيحية، تاريخ معقد من التفسيرات المتحولة، ويمكن التمييز بين النص الإلهي والاقترابات الإنسانية منه.

(1) **التوراة**، بالطبع، تعج بأوامر الرب لشعبه المختار أن يقوموا بإبادة السكان الأصليين لأرض الميعاد. ولكنه من قبيل السذاجة المفرطة أن نعتقد أن مثل هذه الفقرات من التوراة حرضت اليهودي المتدين على العنف.

إن هؤلاء الذين يعتقدون أن الدافع وراء الفعل العنيف يكمن في «الأيديولوجيا الدينية» يدعون أن القلق بشأن المعاناة الناتجة (عن العنف) يقتضي أن نؤيد الرقابة على الخطاب الديني أو على الأقل منع الخطاب الديني من الدخول إلى المجال الذي تصاغ فيه السياسة العامة. لكن من غير الواضح إذا ما كان مثل هذا الألم والمعاناة هو ما يهتم به العلمانيون أم أنه الألم والمعاناة اللذان من الممكن أن ننسبهما إلى العنف الديني، لأن مثل هذا الألم قد يتوهمه المخيال الحديث بلا أي مبرر» وكذلك ليس من الواضح دائمًا كيف لـ «الدافع الديني» أن يكون محددًا بلا لبس في المجتمع الحديث. هل السلوك المحرض عليه الذي يفسر نفسه بالخطاب الديني هو ديني بطبيعة الحال، أو يصبح هكذا فقط عندما يقوم بهذا بإخلاص؟ غير أن الرياء نفسه قد يكون قوام اللغة الدينية. هل من المفترض أن هناك دافعًا غير واعٍ للفعل الديني، وبالتالي هو دافع علماني كما افترض فرويد وآخرون؟ بيد أن هذا يستدعي السؤال عن كيفية التمييز بين الديني والعلماني. باختصار، ولتحديد دافع (ديني) للعنف، على المرء أن يمتلك نظرية حول الدوافع تعالج مفاهيم الشخصية والميول، الباطن والظاهر وما تفكر فيه وما لا تفكر فيه[1] في المجتمعات الحديثة، يعني هذا أيضًا نظريات وممارسات سلطوية كما هو الحال في المحاكم القانونية، أو في الخطاب المهيمن على الإعلام الوطني، أو في المنتديات البرلمانية حيث يتم تقييم نوايا الأصدقاء والأعداء الأجانب وتتم صياغة السياسات.

سيكون من اليسير الإشارة إلى العديد من الفواعل «العلمانيين» الذين ارتكبوا أفعالًا بالغة القسوة. غير أن مثل هذه المحاولات للدفاع عن «الدين» أقل إثارة للانتباه من التساؤل عما نقوم به عند تحميل مسؤولية «العنف والقسوة» على فاعلين محددين. قد تتلخص إحدى الإجابات في أن نشير إلى ما قامت به المخابرات المركزية CIA بالتعاون مع المخابرات الباكستانية بتشجيع وتسليح وتدريب المقاتلين المتدينين لمحاربة السوفييات في أفغانستان، وعندما قامت الحكومة السعودية بتسهيل سفر المقاتلين المتطوعين من الجزيرة العربية إلى ذلك البلد، فلدينا هنا عمل شارك فيه العديد من الوكلاء وشبكة من الفاعلين في المكيدة المطورة. لم يكن هناك دافع واحد أو متسق وراء هذا

---

(1) اثنان من التحقيقات المفاهيمية الممتازة وردت في؛

1958: G. E. M. Anscombe, Intention, Oxford: Blackwell; and R. S. Peters, The Concept of Motivation, London: Routledge & Kegan Paul. Herbert Morris, **On Guilt and Innocence** (published by University of California Press in 1976),

تتناول مسألة الدافع من منظور قانوني واضح.

العمل المركب ليس فقط بسبب وجود العديد من أشباه الفاعلين (ولكن أيضًا لوجود رغبات وحساسيات وتصورات ذاتية متنوعة متضمنة (في العملية). ولكن في ما عدا هذا الإقرار بتركيبية الفاعلين، يمكننا أن نضع تساؤلًا أبعد: متى نبحث عن دافع واضح؟ عندما نتوصل إلى نتيجة غير معتادة، فإن هذا يبدو لنا كدعوة إلى التبرير أو التبرئة، وبالتالي إلى مسؤولية أخلاقية أو قانونية. كما قلت مسبقًا، هناك نظريات حول الكيفية التي يجب أن يتم بها هذا العزو Attribution (هنا يكون القانون حالة براديمية)، ومن المهم أن نفهم هذه النظريات مع الظروف التي تطبق فيها في العالم الحديث. بإيجاز، على الرغم من أن النوايا «الدينية» يمكن تمييزها بتنوع عن تلك «العلمانية» في تقاليد مختلفة، فإن تحديد النوايا على هذا النحو أمر مهم، لا سيما في ما يطلق عليه الباحثون حداثة، من أجل تعيين المسؤولية الأخلاقية والمعنوية.

(3)

اتخذ العديد من النقاد الموقف القائل بأن «الحداثة» (التي تحتل فيها العلمانية موقع المركز) ليست موضوعًا قابلًا للتحقق[1]. ويجادلون بأن المجتمعات المعاصرة متنوعة ومتداخلة على نحو يجعلها تمتلك ظروفًا وأصولًا وتركيباتٍ متفاوتة وحتى متنافرة وما إلى ذلك. ردي على هذا، أن هؤلاء النقاد، بشكل ما، على حق (وإن كان ينبغي علينا ألا نغفل القيمة التوجيهية للبحث عن الصلات الضرورية)، ولكن ما لدينا هنا ليس خطأ إدراكيًا بسيطًا. إن الافتراضات حول شخصية «الحداثة» المتكاملة هي نفسها جزء من الواقع السياسي والعملي. إن هذه الافتراضات توجه الطريقة التي يتصرف بها الأفراد الملتزمون بها، في المواقف الحرجة. إن هؤلاء الناس يسعون إلى «الحداثة» ويتوقعون من الآخرين (خاصة هؤلاء في «غير الغرب») أن يشاركوهم السعي نفسه. وهذه الحقيقة لا تختفي عندما نشير ببساطة إلى أن «الغرب» ليس كلًا موحدًا، وأن العديد في الغرب ينازعون العلمانية أو يفسرونها بطرق مختلفة، وأن الحقبة الحديثة في الغرب قد شهدت العديد من المحاججات والكثير من التطلعات غير القابلة للتوفيق. على النقيض، فإن هؤلاء الذين يتخذون العلمانية كمشروع، يعرفون هذا بالفعل. (فواحد من جوانب الكولونيالية الحديثة هو أنه على الرغم من أن الغرب لديه وجوه عديدة في الداخل، فهو

(1) على سبيل المثال:
Bernard Yack's **The Fetishism of Modernities: Epochal Self Consciousness in Contemporary Social and Political Thought**. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.

يقدم وجهًا واحدًا بالخارج[1]، وبالتالي، فالمسألة المهمة ليست تحديد سبب كون فكرة «الحداثة» (أو «الغرب») توصيفًا خاطئًا، ولكن لماذا أصبحت هدفًا سياسيًا مهيمنًا، وما العواقب العملية التي نتجت عن هذه الهيمنة، وما الظروف الاجتماعية التي تحافظ عليها.

من الصحيح القول إن «الحداثة» ليست شيئًا متماسكًا كليًا أو محددًا بوضوح، وإن العديد من عناصرها ارتبطت نشأتها مع تواريخ الشعوب خارج أوروبا. فالحداثة مشروع، أو بالأحرى سلسلة من المشروعات المترابطة التي يسعى أشخاص معينون في السلطة إلى تحقيقها. هذا المشروع يهدف إلى مأسسة عدد من المبادئ (المتصارعة أحيانًا، والمتطورة غالبًا)؛ الدستورية والذاتية الأخلاقية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتصنيع والاستهلاكية وحرية السوق والعلمانية. إنها توظف انتشار تكنولوجيات (الإنتاج والرفاه والسفر والتسلية والطب) تلك التي تولد خبرات جديدة حول الزمان والمكان، القسوة والصحة، الاستهلاك والمعرفة. إن المفهوم الذي تكونه هذه الخبرات، وهو «التخلص من الخرافة Disenchantment»، والذي يتضمن الولوج المباشر إلى الواقع، والتجرد من الأسطورة والسحر والمقدس، هو ملمح بارز للعصر الحديث. ويمكن القول إن هذا نتاج لرومانسية القرن التاسع عشر، ومرتبط جزئيًا بعادة قراءة الأدب الخيالي المتزايدة[2] كونها منغلقةً على ذاتها، وبها لذلك تكتسب صور الماضي «ما قبل الحداثي» لاحقًا خاصية السحر.

لا تترابط المشروعات الحديثة ككل متكامل، لكنها تفسر حساسيات وجماليات وأخلاقيات متمايزة. وليس واضحًا دائمًا ما يعنيه النقاد عندما يدعون أنه ليس هناك ما يدعى «الغرب» لأن ثقافته الحديثة لها أصول متنوعة تأخذه خارج أوروبا. إذا كانت أوروبا لها «خارج» جغرافي، ألا يفترض هذا مسبقًا فكرة مكان متماسك وقابل للتقويض في آن واحد لتحديد موقع الغرب؟ في وجهة نظري، ليست هذه هي الطريق المثلى للاقتراب من

(1) وفي الوقت نفسه، وعلى الرغم من ضيق أفق التفكير لدى الحكومات في الداخل، كما كتب كونت كارلو سفورزا، «فإن نوعًا من التضامن الدولي كان يتطور ببطء في المستعمرات.... وبدافع من المصلحة، إن لم يكن من النوايا الحسنة، كان هناك نوع من التفاهم الأوروبي البدائي في أفريقيا. فنحن قد نبغض بعضنا البعض في أوروبا، ولكننا شعرنا أن المصلحة المشتركة بين مستعمرتين متجاورتين، هي بحجم المصلحة المشتركة بين رجلين أبيضين التقيا في الصحراء».
(**Europe and Europeans**, 1936).

(2) ركز بنيدكت أندرسون في مناقشته لـ«الطباعة الرأسمالية» على أهمية قراءة الصحف في تصور الأمة كمجتمع (1983)، غير أنه لا يرى أن تزايد الروايات المتسلسلة المنشورة في الدوريات، والتوسع الهائل في سوق أدب الخيال في كل من الشعر والنثر لا يؤثر على إدراك الناس لما هو «حقيقي» وما هو «متخيل». انظر:
Per Gedin, **Literature in the Marketplace**, London: Faber and Faber, 1982 (Swedish original 1975).

المسألة. فالحداثة بالأساس ليست قضية معرفة الحقيقي ولكن قضية العيش في العالم. ولأن هذا صحيح بالنسبة لأية حقبة، فما هو مميز في الحداثة كحقبة تاريخية يتضمن الحداثة باعتبارها مشروعًا سياسيًا اقتصاديًا. ما يثيرني تحديدًا هي محاولة بناء تصنيفات للعلماني والديني بمفاهيم ما يتطلبه العيش الحديث للتحقق، وأن الشعوب غير الحديثة مدعوة لتقييم مدى كفائها. إذ إن تمثيلات «العلماني» و«الديني» في الدول الحديثة والمتطورة تنقل هويات الشعب وتساعدهم على تشكيل حساسياتهم وضمان تجاربهم.

ولكن ما الدليل القائم على أنه يوجد شيء مثل «مشروع حديث»؟ في مراجعة لإصدار حديث من المانفيستو الشيوعي، ذهب عالم السياسة ستيفن هولمز Stephen Holmes مؤخرًا إلى أن «نهاية الشيوعية عنت انهيار آخر قوة عالمية مؤسسة على الاعتقاد الهيجلي حول التاريخ (بمعناه الكلي) الذي عبر المانفيستو عن صداه العالي. واليوم تعني نهاية الحرب الباردة أنه لا يجود صراع يحيط بالعالم»(1)، غير أن عزو غائية تاريخية عالمية إلى الشيوعية المهزومة وحدها أقل من مقنع. وبغض النظر عن الاعتذاريين من الهيجليين الجدد عن النظام العالمي الجديد مثل فرانسيس فوكوياما، فإن تغاضي هولمز عن محاولات الولايات المتحدة تأسيس نظام اجتماعي واحد عبر الكوكب لأمر محير. عبر الخمسة عشر عامًا الماضية خصوصًا، كانت التحليلات والوصفات التي قدمتها الوكالات الدولية المهيمن عليها من قبل الولايات المتحدة (منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي) متماثلة بشكل ملحوظ بغض النظر عن البلد المعني. ويلاحظ سيرج حليمي Serge Halimi أنه «نادرًا ما كان التطور في كل الإنسانية متصورًا ومتطابقًا بهذا القرب ومستوحى بهذه الدرجة من النموذج الأميركي». وكما يلاحظ حليمي، فإن هذا النموذج ليس مقصورًا على قضايا التجارة الحرة والمشروعات الخاصة بل يشتمل أيضًا على أبعاد سياسية وأخلاقية ومن بين أهمها مذهب العلمانية(2). إذا لم يكن هذا المشروع ناجحًا على مستوى العالم وإذا كانت نتيجته في كثير من الأحيان المزيد من عدم الاستقرار أكثر من الانسجام فمن المؤكد أن ذلك لا يرجع إلى أن القائمين على اتخاذ القرارات

(1) S. Holmes, «The End of Idiocy on a Planetary Scale», **London Review of Books**, vol. 20, no. 21, October 29, 1998, p. 13.

(2) انظر:
S. Halimi, «Liberal Dogma Shipwrecked», **Le Monde diplomatique**, Supplement to The Guardian weekly, October 1998.

بعيدة المدى حول شؤون العالم يرفضون مذهب المصير الواحد هل هو حقيقة متجاوزة؟ بالنسبة لكل البلدان. (إن معارضي هذا المشروع هم في الغالب تقودهم أيديولوجيات شمولية وسلوكيات متعصبة، ذلك أمر صحيح بلا شك. غير أنه بالإضافة إلى التأكيد في أعقاب مأساة 11/9 على قصدي هنا ليس «لوم أميركا» و«التبرير لأعدائها» ولكن الإشارة إلى أن موقع أميركا باعتبارها القوة العظمى والوحيدة في العالم، فإن حماية مصالحها والتزامها بـ«الحرية» يتطلبان منها التدخل على مستوى العالم للمساعدة على إصلاح الظروف المحلية، وفقًا لما يبدو على أنه قيم عالمية. وتتضمن الظروف المحلية المعاد تشكيلها أنماطًا جديدة من الاستهلاك والتعبير. أما الحديث عما إذا كان من الأفضل وصفها بـ «المختارة بحرية» أو «مفروضة»، فإن هذه مسألة أخرى.

إذًا، يجب علينا النظر إلى سياسات التقدم الوطني بما فيها سياسات العلمانية، والتي تنبع من مفهوم الحداثة متعدد الأوجه كما يمثله «الغرب» (وخصوصًا كما تمثله الولايات المتحدة باعتبارها قائدة الغرب ونموذجه الأكثر تقدمًا). ولكن أليس حريًا بنا أيضًا أن نتحرى عن سياسات الرؤية المناقضة؟ وما هي السياسات التي يتم الترويج لها على أساس فكرة تقسيم العالم إلى حديث وغير حديث، إلى غرب وغير غرب؟ وما هي الخيارات المتاحة أو غير المتاحة من قبل الأمة والتي ليس للعالم فيها ملامح مميزة ذات أهمية، ولكن على النقيض مقسم إلى ثقافات متداخلة ومتشظية، وذوات هجينة وحالات اجتماعية دائمة الظهور والتلاشي؟ وكجزء من هذا الفهم، أعتقد أن علينا أن نحل الافتراضات المتنوعة التي تقوم عليها العلمانية كمذهب حديث عن العالم في العالم. ولأنها بالضبط العملية التي تتأسس أو تتقوض بها الثنائيات المفاهيمية، فإن هذا يخبرنا كيف يعيش الناس العلمانية وكيف يصونون حرية ومسؤولية الذات السيدة الجوهرية في مواجهة القيود المفروضة على تلك الذات من قبل الخطابات الدينية.

(4)

إن أحد الافتراضات الأساسية لهذه الدراسة هو أن «العلماني» سابق مفهوميًا عن مذهب «العلمانية» السياسي، وأن عددًا من المفاهيم والممارسات والحساسيات قد تجمعت عبر الزمان لتشكل «العلماني». وبالتالي، أبدأ في الفصول التالية بجنالوجيا جزئية حول ذلك المفهوم، وهي مسعى مقصده التساؤل حول شخصيتها الدالة على ذاتها

مع التأكيد في الوقت نفسه أنها رغم هذا تؤشر على شيء حقيقي. من الواضح أن لجوئي إلى الجينالوجيا مستمد من الطرق التي تم نشرها من قبل فوكو ونيتشه، وإن كان هذا لا يتطلب إتباعهم دينيًا. وليس المقصود هنا أن تكون الجينالوجيا بديلًا للتاريخ الاجتماعي («التاريخ الحقيقي» كما قد يراه البعض)، ولكنها وسيلة للعودة من حاضرنا إلى تلك الصدف التي اجتمعت لتشكل لنا قناعاتنا.

ولكن بالضبط من أجل هذا السبب، ولأن العلماني جزء كبير من حياتنا الحديثة، فليس من اليسير إدراكه مباشرة. وأعتقد أنه من الأفضل أن يتم تناوله من خلال ظلاله، كما كانت. لهذا، في الفصل الأول أوجّه انتباهًا خاصًا لمفهوم الخرافة (المركزي بالنسبة لفكرة «السحر» الحديثة) في بعض أقنعتها التاريخية وأناقش بعد هذا في الفصلين الثاني والثالث الألم والقسوة في علاقتهما بالتجسد. وأنتقل من هذه الاستكشافات للعلماني إلى جوانب أخرى للعلمانية إلى تصورات الإنسان التي تؤسس الحقوق الذاتية (الفصل الرابع)، فكرة «الأقليات الدينية» في أوروبا (الفصل الخامس)، وقضية ما إذا كانت القومية بالضرورة علمانية أم دينية (الفصل السادس). وفي الفصل الأخير، أعالج بشيء من الإسهاب بعض تحولات السلطة الدينية والقانون والأخلاق في مصر الكولونيالية، وهو ما يوضح جوانب العلمنة غالبًا لا يلتفت إليها.

وأخيرًا: هل بمقدور الأنثروبولوجيا على هذا النحو أن تساهم في أي شيء لتوضيح القضايا المتعلقة بالعلمانية؟ لقد تعلم معظم الأنثروبولوجيين أن حقلهم محدد بالضرورة بتقنيات البحث (ملاحظة المشاركين) التي يتم تنفيذها في حقل مؤطر، وبهذا يتعامل بخصوصية مع ما أطلق عليه كليفورد جيرتز Clifford Geertz متتبعًا الفيلسوف جيلبرت ريل Gilbert Ryle، «الوصف الكثيف». أوليست العلمانية مفهومًا عالميًا، قابلًا للتطبيق عبر العالم الحديث وقادرًا في الوقت نفسه على شرح وإدارة تقلب التعدديات الثقافية؟

في نظري، إن الأنثروبولوجيا أكثر من مجرد منهج، ويجب ألا تضاهى كما أصبحت شعبيًا بالاتجاه المعطى للبحث من خلال فكرة «حقل الدراسة» شبه العلمية. لقد اقترحت ماري دوجلاس Mary Douglas في إحدى المرات أنه على الرغم من الروايات المعهودة حول صعود الأنثروبولوجيا الحديثة والتي تموضعها في مرحلة التحول من التنظير المكتبي armchair theorizing إلى حقل الدراسة المكثف (بدعوات بوس Boas وريفرز Rivers ومالينوفسكي Malinowski)، فإن القصة الحقيقية كانت مغايرة. إن قصة

الأنثروبولوجيا الحديثة التي تفضلها (دوجلاس) تبدأ بمارسل موس Marcel Mauss، رائد البحث المنهجي في المفاهيم الثقافية (مقدمة لكتاب مارسيل موس الهدية The Gift, London: Routledge, 1990, p. x). إن دوغلاس نفسها مساهمة متميزة في هذا التقليد الأنثروبولوجي. بيد أن التحليل المفاهيمي على هذا النحو هو قديم قدم الفسلفة. أما ما هو مميز في الأنثروبولوجيا الحديثة فهو مقارنة المفاهيم المتضمنة (التمثيلات) بين المجتمعات متباينة التموضع في الزمان والمكان. الأمر المهم في هذه التحليلات المقارنة، ليس هو جذورها (غربية وغير غربية) ولكن أشكال الحياة التي توضحها، القوى التي تطلقها أو تعطلها، فالعلمانية مثل الدين تتجاوز كونه مجرد مفهوم.

لذا ينبغي لأنثروبولوجيا العلمانية أن تبدأ بفضول حول مذهب وممارسة العلمانية بغض النظر عن مكان نشأتهما، وسيكون لها أن تسأل: كيف تختلف السلوكيات المتعلقة بالجسد الإنساني (المتعلقة بالألم والعطب الجسدي والتحلل والموت، والمتعلقة بالسلامة الجسدية والنمو الجسماني والاستمتاع الجنسي) في أشكال متنوعة من الحياة؟ ما هي بنية الحواس السمع والبصر واللمس التي تعتمد عليها هذه السلوكيات؟ وما هي الطرق التي يحدد بها القانون وينظم السلوكيات على أساس من كونها «إنسانية بحق»؟ ما الفضاءات الخطابية التي يفتحها هذا العمل من التحديد والتنظيم لأجروميات «العلماني» و«الديني»؟ كيف لكل هذه الحساسيات والاتجاهات والافتراضات والسلوكيات أن تجتمع لتعزيز أو تقويض مذهب العلمانية؟

إن محاولة صياغة هذه الأسئلة بتفصيل لهي أكثر أهمية بالنسبة للأنثروبولوجيا من البيانات العجلى حول مزايا وعيوب العلمانية.

القسم الأول

العلماني

الفصل الأول

ما الذي قد تبدو عليه أنثروبولوجيا العلمانية؟

كتب علماء الاجتماع والمنظرون السياسيون والمؤرخون بغزارة عن العلمانية؛ فهي جزء من نقاش عام محتدم في مناطق كثيرة في العالم، خاصة في الشرق الأوسط. هل «العلمانية» عبء استعماري؛ رؤية عالمية شاملة تعطي الأسبقية للمادي على الروحي، أم هي ثقافة الاغتراب واللذة الجامحة الحديثة؟ أم أنها ضرورية للإنسانوية العالمية، ومبدأ عقلاني يدعو إلى كبت أو على الأقل إلى تقييد العاطفة الدينية حتى يمكن التحكم في مصدر خطير للتعصب والخرافة ويمكن تأمين الوحدة السياسية والسلام والتقدم؟[1] من الواضح أن التساؤل حول الكيفية التي ترتبط بها العلمانية كمذهب سياسي بالعلماني كمبحث وجودي ومعرفي على المحك هنا.

على النقيض من بروز مثل هذه النقاشات، نادرًا ما أبدى الأنثروبولوجيون اهتمامًا بفكرة العلماني، على الرغم من أن دراسة الدين كانت في صلب اهتمامات الحقل منذ القرن التاسع عشر. وتظهر مجموعة من مقررات الدراسة في عدد من الكليات والجامعات حول أنثروبولوجيا الدين المعدة مؤخرًا من أجل الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية[2] اتكالًا كبيرًا على موضوعات من مثل الأسطورة والسحر والعرافة واستخدام المهلوسات والطقوس كعلاج نفسي والملكية والتابوهات. توحي هذه الموضوعات المألوفة معًا بأن «الدين»، والذي موضوعه المقدس، يقع في نطاق اللاعقلاني. أما العلماني، حيث تقع السياسة والعلم الحديثان، فلا يظهر في هذه التوليفة. كما أنه لم يعالج في أي من النصوص

(1) عرضت وجهتا النظر هاتان مؤخرًا في مناظرة بين عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، عن هذا الموضوع نشرت في «**العلمانية تحت المجهر**»، دمشق، دار الفكر المعاصر، 2000. أخذت منها موضوع «العلمانية والقانون في مصر تحت الحكم البريطاني» في الفصل السابع.

(2) Andrew Buckser, comp, Course syllabi in the Anthropology of Religion, Anthropology of Religion Section, American Anthropological Association, December 1998.

التقديمية المعروفة جيدًا[1]. على أنه من شائع المعرفة أن الدين والعلماني مرتبطان بشدة، سواء في فكرنا أو في الطريقة التي ظهرا بها تاريخيًّا. فينبغي لأي علم يسعى إلى فهم الدين أن يفهم أيضًا آخره. وتحتاج الأنثروبوبوجيا، وهي العلم الذي سعى إلى فهم غرابة العالم غير الأوروبي إلى أن تدرك كليًّا ما دلالة أن تكون في آن واحد حديثةً وعلمانية.

لقد أخذ عدد من الأنثروبولوجيين في تناول العلمانية بنية نزع الغموض عن المؤسسات السياسية المعاصرة. وأينما رأى المنظرون السابقون العقل الدنيوي مرتبطًا بالتسامح، فإن هؤلاء الكاشفين يجدون الخرافة والعنف. ومن ثم، يشتكي مايكل توسيج Michael Taussig من أن المفهوم الفيبري المتعلق باحتكار الدولة الرشيد الشرعي للعنف يفشل في معالجة «الخصائص الثقافية الغامضة والأسطورية والملغزة والخفية في جوهرها والمفزعة بوضوح للعنف وقوته إلى الحد الذي يكون فيه العنف إلى درجة كبيرة غاية في حد ذاته، وهي إشارة، كما صاغها بنيامين، على وجود الآلهة». وفي رأي توسيج، «فإن التفسير المؤسسي للعقل من خلال العنف لا يقلص من دعاوى العقل فقط دافعًا إياه نحو الأيديولوجيا والأقنعة وتأثير السلطة، ولكن أيضًا .. اجتماع العقل والعنف معًا في الدولة يخلق مطلقية لفظة الدولة ليس فقط وحدتها الظاهرة وخيالات الإرادة والعقل الموحي بها إذا، ولكن الكيفية ذات الهالة وشبه المقدسة لهذا الإيحاء.. والذي يقف الآن ليمثل أساس كوننا مواطنين في العالم»[2]. وبمجرد أن يكشف عنها قناعها، أو هكذا يقترح، سوف تظهر الدولة الحديثة نفسها كأبعد من أن تكون علمانية. بالنسبة لهؤلاء النقاد، فإن النقطة الجوهرية في هذه القضية هي إذا ما كان اعتقادنا في الشخصية العلمانية للدولة أو المجتمع مبرر أم لا. أما وسم العلماني نفسه فيبقى بلا فحص.

(1) خذ على سبيل المثال،
Brian Morris's Anthropological Studies of Religion ,Cambridge :Cambridge Universiry Press ,1987 ,and **Roy Rappaport's Ritual and Religion in the Making of Humanity**, Cambridge :Cambridge University Press ,1999.
فلم يرد أي منهما أي ذكر لمصطلح «علماني»، أو «علمانية»، أو «علمنة»، ولكن بالطبع وردت في كل منهما إشارة واضحة لمصطلح «المقدس». ويشير بنسون سيلر Saler Benson في دراسة استقصائية له بعنوان (**Conceptualizing Religion**, Leiden: E.J. Brill, 1993)، فقط وبشكل عرضي إلى «النزعة الإنسانية العلمانية كديانة»، والتي تكون أيضًا، بالنسبة للعلماني، دينية. إن الاهتمام الأنثربولوجي الحالي بالعلمانية ينعكس بشكل جزئي في عدد من المقولات الموجزة عن الموضوع في قسم خاص من **«الأنثربولوجيا الاجتماعية»**، المجلد التاسع، العدد 3، 2001.

(2) M. Taussig, **The Bervous System**, New York: Routledge, 1992, p. 116, italics in original.

أما الأنثروبولوجيون الذين يعرفون الشخصية المقدسة للدولة الحديثة غالبًا ما يلجأون إلى المفهوم العقلاني للخرافة كي يشحذوا هجومهم. إنهم يتعاملون مع الخرافة باعتبارها «خطابًا مقدسًا» ويتفقون مع أنثروبولوجيي القرن التاسع عشر الذين نظروا للخرافات كتعبيرات عن الاعتقادات حول العالم الخارق للطبيعة وحول الأزمنة والكينونات والأماكن المقدسة، وبالتالي هي الاعتقادات المضادة للعقل. بشكل عام، استخدمت كلمة «خرافة» كمرادف للا عقلاني أو غير العقلاني، وللارتباط بالتقليد في العالم الحديث، وللتوهم السياسي والأيديولوجيا الخطيرة. تقف الخرافة في طريقة التفكير هذه كنقيض للعلماني، حتى بالنسبة لهؤلاء الذين يستدعونه بإيجابية.

سأشير إلى الخرافة كثيرًا في ما هو آت، غير أني لست في معرض التنظير لها؛ فهناك العديد من الكتب المتاحة في هذا الخصوص[1]. أما ما أريد فعله هنا فهو تعقب العواقب العملية لاستخداماتها في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين من أجل تفحص الطرق التي تكوّن بها العلماني. ولأن كلمة «خرافة» التي ورثها المحدثون من العالم القديم تغذي عددًا من المضادات المألوفة الاعتقاد والمعرفة، العقل والخيال، التاريخ والتخيل، الرمز والاستعارة، الطبيعي والروحاني، المقدس والمدنس، وهي ثنائيات تتخلل الخطاب العلماني الحديث، خاصة في نمطه الجدالي. ومع اهتمامي بتبديل شبكة المفاهيم التي تشكل العلماني، سأناقش العديد من هذه الثنائيات.

لقد دخل مصطلحا «العلمانية» و«العلماني» اللغة الإنكليزية على يد المفكرين الأحرار في منتصف القرن التاسع عشر كي يتجنبوا تهمة أن يكونوا «ملحدين» أو «كفارًا»، وهي مصطلحات تحمل معاني اللاأخلاقية في مجتمع ما زال مسيحيًا في معظمه[2].

(1) على سبيل المثال:
Ivan Strenski, **Four Theories of Myth in Twentieth Century History: Cassirer, Eliade, Levi Strauss and Malinowski**, Iowa City: University of Iowa Press, 1987, Robert Segal, **Theorizing About Myth, Amherst**: University of Massachusetts Press, 1999, and Bruce Lincoln, **Theorizing Myth**, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

(2) مصطلح «العلمانية» صكه جورج جيكوب هوليوك Holyoake Jacob George في عام 1851. «كان القصد من العلمانية هو التفريق بين موقف هوليوك المناهض للتوحيد (الإيمان)، وبين تصريحات برادلو Bradlaugh الإلحادية، وعلى الرغم من أن برادلو، وتشارلز واتس، وجي دبليو فووت، وغيرهم من الملحدين، تم تعريفهم من خلال الحركة العلمانية، إلا أن هوليوك كان دائم السعي من أجل ألا تكون أهداف العلمانية الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، بالضرورة، مدخلًا إلى الاعتقاد الإلحادي، على أمل أن أصحاب الحقول المتحررة من المؤمنين قد يشاركون في الترويج لمثل هذه الأهداف، =

كانت هذه النعوت ذات أهمية ليس لأن المفكرين الأحرار كانوا منشغلين بسلامتهم الشخصية، لكنهم سعوا إلى توجيه السياسة الجماهيرية للإصلاح الاجتماعي في مجتمع متسارع التصنيع[1]. فأصبحت عادة اللامبالاة وعدم الإيمان أو العدوانية الراسخة تجاه السلطات والطقوس المسيحية الآن متشابكة مع مشروعات إعادة التأسيس الاجتماعي من خلال وسائل التشريع. لقد أُجري التفاوض على إعادة التوكيد النقدية بين قانون الدولة والأخلاق الشخصية[2]. وافترض هذا التحول فكرة جديدة عن المجتمع باعتباره مجموع السكان من الأفراد الذين يتمتعون ليس فقط بحقوق وحصانات ذاتية ولديهم صلاحيات أخلاقية، ولكن أيضًا يملكون القدرة على انتخاب ممثليهم السياسيين هذا التحول وقع فجأة في فرنسا الثورية (باستثناء النساء والخدم) وتدريجيًا في أنكلترا القرن التاسع عشر. لقد كان اتساع حق الاقتراع الشامل بدوره مرتبطًا كما يشير فوكو بأساليب جديدة من الحكم قائمة على أنماط جديدة من الطبقية والحسابات، وأكال جديدة من التبعية. إن هذه المبادئ علمانية بمعنى أنها تتعامل فقط مع النزعة الدنيوية، وهو ترتيب يختلف كثيرًا عن التصور القروسطي عن الجسد الاجتماعي للأرواح المسيحية التي يمنح كل منها كرامة متساوية أي اعضاء مرة واحدة لمدينة الرب والمجتمع الإنساني المصنوع ربانيًا. لقد سهلت هذه النقلة الخطابية في القرن التاسع عشر من التفكير في «الطبيعة الإنسانية» الثابتة إلى النظر إلى البشر من خلال «الحالة العادية» المكونة، الفكرة العلمانية عن التقدم الأخلاقي المعرف والموجه بواسطة القدرة الإنسانية المستقلة. باختصار، يبدو أن العلمانية كمذهب سياسي وحُكمي له جذر في المجتمع الليبرالي للقرن التاسع عشر أسهل في فهمه من العلماني نفسه. ومع هذا فالاثنان مترابطان.

ليس التالي تاريخًا اجتماعيًا للعلمنة، وليس حتى تاريخًا لها كفكرة. إنها استكشاف

= من دون المساس بمعتقدهم، وهو السلوك الذي أصر هوليبوك على التمسك به، على الرغم من النجاح الضئيل الذي حققه»

Eric S. Waterhouse, «Secularism», **Encyclopedia of Religion and Ethics**, vol. 11, ed. James Hastings, p. 348.

(1) Owen Chadwick, **The Secularization of The European Mind in the 19th Century**, Cambridge: Cambridge University Press 1975.

(2) كانت هذه اللحظة جزءًا مهمًا من تاريخ أطول من ذلك بكثير. انظر تأثير الانسحاب التدريجي للولاية القانونية على ما عرف، بعد ذلك بأثر رجعي، بنطاق الأخلاق الخاصة، منذ العصور الوسطى، وحتى القرن التاسع عشر، في كتاب جيمس فيتزجيمس ستيفن، «**تاريخ القانون الجنائي لإنكلترا**»، لندن: ماكملان، 1883، المجلد الثاني، الفصل 25، «الجرائم ضد الدين».

للافتراضات الإبستمولوجية للعلماني التي قد تساعدنا على أن نكون أكثر وضوحًا حول ما تشتمله أنثروبولوجيا العلمانية. إني أجادل بأن العلماني ليس استمرارًا للديني الذي سبقه ضمنًا (أي أنها ليست المرحلة الأخيرة من الأصل المقدس) وليست مجرد انفصال بسيط عنه (أي أنها ليست العكس، أي جوهر يستبعد المقدس). إنني أتعامل مع العلماني باعتباره مفهومًا يجمع معًا مجموعة من السلوكيات والمعارف والحساسيات في الحياة الحديثة. ولتقدير هذا، ليس من الكافي إظهار أن ما يبدو ضروريًّا عرضيًّا، أي أنه في جوانب معينة، يتداخل «العلماني» بوضوح مع «الديني». بل إنها مسألة إيضاح الطريقة التي تترابط بها العوارض بالتغيرات نحو المفاهيم، أي كيف تجلي التغيرات في المفاهيم التغيرات في السلوكيات[1]. وبالتالي، فإن غرضي في هذا الفصل الأولي ليس تقديم إطار السردية التاريخية بل القيام بسلسلة من التحقيقات حول ما أصبحنا نطلق عليه العلماني. لذا، وعلى الرغم من أني أتتبع بعض الصلات على حساب بعضها الآخر، يجب ألا يؤخذ هذا ليعني أن هناك خطًا واحدًا لتتبع تشكل «العلماني». في رأيي، ليس العلماني مفردًا في أصله أو ثابتًا في هويته التاريخية، على الرغم من أنه يعمل من خلال سلسلة من المعارضات المعينة.

أبني مادتي كلها تقريبًا من تاريخ الغرب الأوروبي، لأن ذاك التاريخ كانت له تأثيرات عميقة على الطرق التي رأيت من خلالها العلمانية وطبقت في بقية العالم المتمدن. وأحاول أن أفهم العلماني، والطريقة التي تكون بها وأضحى حقيقيًّا واتصل بالظروف التاريخية المعينة وانفصل عنها.

أما التحليلات التي أقدمها هنا فقد قصد بها نقيض التاريخ الانتصاري للعلماني. أتبنى، كما تبنى آخرون، الرؤية القائلة بأن «الديني» و«العلماني» ليسا صفات ثابتة جوهريًّا. إلا أني لا أدعي أنه إذا أزلنا المظاهر، فسوف نرى أن ما يبدو بوضوح كمؤسسات علماني هي في حقيقتها دينية. بل أفترض على العكس من هذا أنه لا يوجد شيء ديني في جوهره، ولا يوجد أي جوهر شامل يعرف «اللغة المقدسة» أو «التجربة المقدسة». ولكني أفترض أيضًا أنه كانت هناك انقطاعات بين الحياة العلمانية والمسيحية أعيد فيها ترتيب الكلمات والممارسات وأن أجروميات خطابية جديدة

(1) إن مفهوم «النحو» هنا مستمد بالطبع من فكرة فيتغنشتاين Wittgenstein عن التحقيق النحوي. هذا المفهوم ينتشر في كل كتاباته اللاحقة، ولكن انظر بشكل خاص **«تحقيقات فلسفية»**، القسم 90.

قد حلت محل السابقة. وأقترح أن التضمينات الأوسع لهذه التحولات في حاجة إلى الاستكشاف. وبالتالي، أتناول مقتطفات من تاريخ خطاب ما، والذي غالبًا ما يتم التأكيد عليه كجزء جوهري من الدين، أو على الأقل له علاقة وثيقة به، كي أوضح مدى اعتماد المقدس والعلماني على بعضهما البعض. وأسهب قليلًا في الكيفية التي أسهمت فيها الخرافة الدينية في تشكيل المعرفة التاريخية الحديثة والحساسية الشاعرية الحديثة (مستعرضًا الطريقة التي جرى تبنيها من خلال بعض العرب المعاصرين)، بيد أني أجادل بأن هذا لا يجعل التاريخ والشعر بالضرورة «دينيًّا».

إن هذه أيضًا حالة بعض تصريحات المفكرين الليبراليين الأخيرة الذين تعتبر الليبرالية بالنسبة لهم نوعًا من الخرافة الخلاصية. إنني أشير إلى العنف اللصيق بها مع احتراز بأن الخرافة العلمانية في الليبرالية يجب ألا تختلط بالخرافة الخلاصية في المسيحية، على الرغم من بعض التماثلات بينهما. ومن نافلة القول إن غرضي ليس انتقاد هذه الخرافة أو التصديق عليها. وبشكل أكثر عمومية، فلست مهتمًا بالهجوم على الليبرالية سواء كانت نظامًا سياسيًّا أم مذهبًا أخلاقيًّا. وهنا، كما في حالات أخرى أتعامل معها، أريد ببساطة أن أخرج من فكرة أن العلماني هو قناع للدين، وأن الممارسات السياسية العلمانية غالبًا ما تحاكي الممارسات الدينية. ومن ثم أنتهي بإطار مختصر بتصورين عن «العلماني» أراهما متاحين للأنثروبولوجيا اليوم، وأقوم بهذا من خلال مناقشة نصوص لبول دي مان وفالتر بنيامين بالترتيب.

قراءة للأصول: الخرافة والحقيقة والسلطة

تكتسب اللغات الأوروبية الغربية الكلمة خرافة Myth من اللغة اليونانية؛ وقد كانت الحكايات حول الآلهة اليونانية موضوعات نموذجية للتأمل النقدي عندما أصبحت الميثولوجيا علمًا في بداية العصر الحديث. لذا فإن من الضروري عرض تاريخ موجز للكلمة والمفهوم.

في كتابه التنظير للخرافة Theorizing Myth يفتتح بروس لينكولن الحديث بمقدمة رائعة عن تاريخ المصطلحين اليونانيين Mythos وLogos. ومن ثم نعلم بأن كتاب الحيسيدية **الأعمال والأيام** يربط الحديث عن الخرافة Mythos بالحقيقة Alethea، والحديث عن الكلمة Logos بالأكاذيب والخداع. الـ Mythos حديث قوي؛ فمن المعتاد

أن يغلب حديث الأبطال. ويشير لينكولن إلى أنه في هوميروس تعود الكلمة Logos إلى الحديث المقصود به عادة استرضاء شخص ما ويستهدف المحاربين أثناء القتال.

أما في سياق التجمعات السياسية فإن للـ Mythoi نوعين؛ «مستقيم» و«ملتوٍ». وتعمل الـ Mythoi في سياق القانون بالقدر الذي يعمل فيه Logoi في سياق الحرب. أما Mythos عند هوميروس، فهي «فعل خطابي يشير إلى السلطة ويمارس لمدة وغالبًا في العلن بانتباه كامل لكل التفاصيل»[(1)]. إنها لا تعني الحكاية الرمزية التي ينبغي كشفها أو في هذا الإطار حكاية زائفة. في **الأوديسا**، يمتدح أوديسيوس الشعر مؤكدًا أنه حقيقي، وأنه يؤثر على مشاعر السامعين وأنه قادر على التوفيق بين الاختلافات، وينتهي إلى روايته الشعرية معلنًا أنه «قص خرافة Mythos»[(2)].

في البدء، عمد الشعراء إلى منح القوة إلى خطابهم عبر تسميته Mythos أي وحي من الآلهة (وهو ما يطلق عليه المحدثون، بلهجة جديدة، العالم الما ورائي)؛ ولاحقًا، لقّن السفسطائيون أن كل الكلام قد ولد مع البشر (الذين عاشوا في هذا العالم). ويكتب جان برمير Jan Bremmer أن «فيما تفصل الرؤية المسيحية بقوة الرب عن العالم.. فإن آلهة اليونان لم يكونوا متجاوزين بل منخرطون مباشرة في العمليات الطبيعية والاجتماعية.. وبسبب هذه الروابط كتلك الموجودة بين دنيا الإنسان والإله، وصفت دراسة مؤخرًا الرؤية اليونانية للعالم بأنها «مترابطة» على العكس من رؤيتنا الكونية «الانفصالية»»[(3)]. غير أن هناك ما هو أكثر من حضور أو تجاوز القداسة في علاقتها بالعالم الطبيعي. إن فكرة «الطبيعة» نفسها متغيرة داخليًا[(4)]. ولأن تمثيل الإله المسيحي باعتباره موجودًا في معزل

---

(1) Richard Martin, **The Language of Heroes Ithaca**, NY: Cornell University Press, 1989, p. 12, cited in Bruce Lincoln, **Theorizing Myth**, Chicago: University of Chicago Press, 1000.

(2) يلاحظ مارسيل ديتين Detienne Marcel أن هيرودوت أطلق على قصصه لفظ logoi (منطقية)، أو لفظ hiroi (بطولية)، ولم يطلق عليها أبدًا لفظ «الأساطير». «الخطابات المقدسة الشهيرة، التي يفسرها استخدامنا لها كأساطير، ومما يزيد من سهولة هذا التفسير أن مثل هذه التقاليد ارتبطت على الأغلب بإشارات وأفعال شعائرية، هذه الخطابات لم يطلق عليها «أساطير» من قبل»
Marcel Detienne, «**Rethinking Mythology**» **in Between Belief and Transgression**, ed. M. Izard and P. Smith. Chicago: Universiry of Chicago Press, 1982, p. 49.

(3) Jan Bremmer, **Greek Religion** (published for the Classical Association, Oxford University Press, 1994), p. 5.

(4) للاطلاع على تقرير مبكر عن مثل هذه التحولات انظر دراسة Collingwood .G .R، «**فكرة الطبيعة**»، أوكسفورد: كلارندون، 1945، والتي يتعارض فيها علم الكونيات اليوناني مع وجهات النظر اللاحقة عن الطبيعة.

بعيد في العالم «الماورائي» يؤشر على بناء الفضاء العلماني، والذي أخذ في الظهور في بداية العصر الحديث. ويأذن هذا الفضاء بـ «الطبيعة» ليعاد تصورها مادة قابلة للاستغلال ومحدودة ومتجانسة وخاضعة لقوانين الحركة. وأي شيء يتجاوز هذا الفضاء هو بالتالي «ماورائي»، وهذا المكان بالنسبة لكثيرين هو امتداد تخيلي للعالم الحقيقي ومسكون بالأحداث غير العقلانية والمخلوقات المتصورة[1]. لقد كان لهذا التحول أثر عميق على معنى «الخرافة».

ولم تكن خرافات Mythoi الشعراء، كما قال السفسطائيون، وحدها هي المؤثرة عاطفيًّا، إنها أيضًا أكاذيب بقدر ما يتحدثون عن الآلهة على الرغم من أن مثل هذه الأكاذيب قد يكون لها أثر محسن أخلاقيًّا على المستمعين. وقد التقط هذا الخط وشهد منعطفًا جديدًا من خلال أفلاطون الذي جادل بأن الفلاسفة، لا الشعراء، هم المسؤولون بالأساس عن التهذيب الأخلاقي. وفي معرض هجومه على الشعر، غيّر أفلاطون معنى الخرافة؛ فهي الآن تأتي لتدلل على كذبة مفيدة اجتماعيًّا[2].

لقد اتخذ مؤسسو الميثولوجيا التنويريون مثل فونتنيل Fontenelle رؤية معتقدات العالم القديم عن آلهته، ومثل عدد من الرجال المثقفين في زمانه، اعتبر دراسة الخرافة كمناسبة للتأمل في الخطأ الإنساني. فقال «على الرغم من أننا بدون تمييز أكثر تنورًا من أصحاب العقول البدائية التي ابتكرت FABLES في الإيمان الصالح.. فإننا ببساطة نعيد نفس الكرة العقلية التي جعلت من هذه الخرافات في غاية الجاذبية بالنسبة لهم. لقد أهلكوا أنفسهم لاعتقادهم أنها صحيحة، بيد أننا نهلك أنفسنا في غاية الساعة مع عدم اعتقادنا بصحتها. ولا يوجد خير من هذا مثالًا على أن العقل والخيال بينهما القليل من الصلة، وأن الأشياء التي تخلص العقل من وهمها لم تفقد أيًّا من جاذبيتها للخيال»[3]. لقد كان فونتنيل

(1) يتتبع عاموس فنكنشتاين Amos Funkenstein في مؤلفه «**اللاهوت والخيال العلمي: من العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر**، (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1986) النظرة العلمية العالمية الحديثة، بمثلها العليا المتمثلة في العلامات المتفق عليها، والطبيعة المتجانسة، وكذلك الميل إلى الميكنة والإخضاع للرياضيات، الذي ظهر في القرن السابع عشر. يستعرض فنكنشتاين، وبشكل خاص في الفصل الثاني المعنون «كلية الوجود الإلهي، جسد الإله، والمثل الأربعة للعلم»، كيف أن اللاهوتية تحتاج إلى رؤية أنطولوجية، وإبستمولوجية جديدة للإله.

(2) Lincoln, p. 42.

(3) أتي على ذكر ذلك في،

Jean Starobinski, **Blessings in Disguise**; or, **The Morality of Evil,** Cambridge. MA: Harvard University Press. p. 186.

مطبعًا كبيرًا لـ «الظواهر الخارقة للطبيعة» في عهده عندما برزت «الطبيعة» كمجال مميز للخبرة والدراسة[1].

بيد أنه في عصر، لم تكن كل الخرافات أبدًا وحدها موضوعات «للإيمان» و«التحقيق العقلي». فباعتبارها عناصر للثقافة العليا في بدايات أوروبا الحديثة، كانت الخرافات جزءاً أصيلًا من حساسيتها المميزة: قدرتها المصقولة على الشعور المرهف، خاصة على التعاطف واستعدادها للتحرك بكل ما هو مثير للشفقة في الفن والأدب. لقد صور أو ألمح الشعر والرسم والمسرح والتماثيل العامة والزينات الخاصة في منازل الأثرياء إلى خصائص ومساعي آلهة وإلهات ووحوش وأبطال اليونان. وقد كانت معرفة هذه القصص والرموز جزءًا أساسيًّا في تعليم الطبقة العليا. وسمحت الخرافات للكتاب والفنانين بتمثيل المشاعر والحوادث المعاصرة في ما نطلق عليه نحن الحديثين نمطًا خياليًّا. لقد سهلت المعالجات المثالية البعيدة للحب الجسدي والمدح المبالغ فيه للملك يسيرًا على السواء من خلال الأسلوب الخلاب. وقد يسّر هذا بدوره شكلًا من السخرية الساعية إلى أن تزيل الأقنعة أو أن تشيع الفهم. وأصبح من المقدور الهجوم على السلطة الكنسية دون مخاطرة الاتهام بالتجديف. وبشكل عام، كشف الهجوم الأدبي على الظواهر والرموز الخرافية عن تفضيل لحياة السعادة الحسية كنقيض للمثال البطولي، والذي أصبح ينظر إليه كأقل وأقل عقلانية في المجتمع البرجوازي. ولكن، وكما يذكرنا جان ستاروبينسكي Jean Starobinski، كانت الخرافة أكثر من مجرد لغة تزيينية أو لغة ساخرة لصناعة مسافة من البطولي كمثال اجتماعي. ففي التراجيديات والأوبرات الكبرى في القرنين السابع والثامن عشر، قدمت الخرافات المادة التي من خلالها كان من الممكن استكشاف سيكولوجيا وعواطف الإنسان[2].

لذلك، فإن السؤال حول ما إذا كان الناس قد اعتقدوا أو لم يعتقدوا بهذه السرديات القديمة، سواء (كما ذهب فونتنيل) باللجوء إلى أكاذيب الخيال التي جعلت جذابة لا يشتبك إلى حد بعيد مع المساحة التي سكنها الخطاب الخرافي في الثقافة. لم تكن الخرافة مجرد تمثيل أو (سوء) تمثيل للحقيقي. لقد كانت مادة لتشكيل الممكنات وحدود الفعل.

(1) كتاب فونتنيل Fontenelle الفاضح للأكاذيب (**Histoire des oracles 1686**)، الذي نشرت نسخته الإنكليزية سريعًا، تحت عنوان (**The History of Oracles, and the Cheats of Pagan Priests**)، لندن، 1688.

(2) Starobinski, p. 182.

وبشكل عام، فهي تظهر وقد فعلت هذا من خلال تغذية الرغبة في إظهار الواقعي وهي رغبة أصبحت صعبة الإرضاء بتزايد، في ما تكاثرت الفرص التجريبية للحداثة.

ولاحظ عدد من المعلقين المحدثين أن مقولات كتلك التي لفونتنيل أضرت على تحول في التعارض الأقدم ما بين المقدس والمدنس إلى تعارض جديد بين الخيال والعقل، وهي المبادئ التي افتتحت التنوير العلماني[1]. ويرى هؤلاء أن هذا التغير ينبغي أن يرى كاستبدال للهيمنة العلمانية بالهيمنة الدينية. بيد أنني أظن أن ما لدينا هنا هو أمر أكثر تعقيدًا.

والنقطة الأولى الجديرة بالملاحظة هنا هي أن العقل الثنائي الأجدد قد تمتع بعمل كبير لتعريف وتقييم وتنظيم الخيال الإنساني الذي تعزى إليه الأسطورة. وقد عبر مارسيل ديتين Marcel Detienne عن هذا على هذا النحو: «تتعدد الإجراءات الإقصائية في خطاب علم الخرافات وتحملها لغة فضائحية تشير إلى كل رموز الآخرية. فالميثولوجيا هي دائمًا في جانب الأعراق البدائية والأدنى وشعوب الطبيعة ولغة الأصول والطفولة والتوحش والجنون دائمًا في جانب الآخر، كرمز مستبعد»[2]. غير أن المقدس لم يتمتع بهذه الوظيفة في الماضي؛ إذ لم يكن هناك بعد مجال في الحياة الاجتماعية ينظم فيه «المقدس». بدلًا من هذا، كانت هناك أماكن وموضوعات وأزمنة عديدة، لكل منها خصائصها وكل منها يتطلب سلوكًا وكلمات ملائمة لها. وتحتاج هذه النقطة إلى إيضاح، لذلك سأناقش الآن ثنائية المقدس/ المدنس قبل العودة إلى موضوع الخرافة.

استطراد حول «المقدس» و«المدنس»

في لاتينية الجمهورية الرومانية، كانت تشير الكلمة Sacer إلى أي شيء يمتلكه أي إله، تم «الاستيلاء عليه من منطقة الـ Profanum بفعل الدولة وتم تمريره إلى منطقة الـ Sacrum»[3]. ومع هذا كان هناك استثناء مثير: كان يستخدم مصطلح homo sacer للتعبير عن الشخص الذي يصبح، نتيجة لعنة (sacer esto)، خارجًا عن القانون وعرضة للقتل على يد أي شخص وبإفلات من العقاب. وبالتالي، وفيما كرست قداسة الملكية لرب جعل منها غير قابلة للانتهاك، فإن قداسة الإنسان المستباح Homo sacer جعلت

(1) من بينهم Starobinski.

(2) Detienne, pp. 46 – 47، التشديد في الأصل.

(3) W. W. Fowler, «**The Original Meaning of the Word Sacer**» in **Roman Essays and Interpretations**, Oxford: Clarendon Press, 1920, p. 15.

منه خاضعًا للعنف بشدة. لقد شرح هذا الاستخدام المتناقض من قبل علماء الدراسات الكلاسيكية (بمساعدة معترف بها من قبل زملائهم الأنثروبولوجيين) من خلال «المحرم Taboo»، وهو مفهوم يفترض فيه البدائية يخلط ما بين أفكار المقدس وغير النظيف، وهي أفكار جاء الدين «الروحاني» لاحقًا ليميّز ويستخدمها على نحو أكثر منطقية[1]. ولفكرة أن «المحرم» هو الأصل الأولي لـ«المقدس» تاريخ طويل في الأنثروبولوجيا، والتي لم يستعر منها الكلاسيكيون وحدهم هذه الفكرة لفهم الدين القديم، ولكن أيضًا اللاهوت المسيحي كي يعيد بناء الدين «الحقيقي». وقد فحص الجانب الأنثروبولوجي من هذا التاريخ نقديًا في دراسة لـفرانتس شتاينر Franz Stiener يوضح فيها أن فكرة «المحرم» قد بنيت على أسس إنثروغرافية ولغوية شديدة التزعزع[2].

طبقًا لقاموس **أكسفورد للغة الإنكليزية Oxford English Dictionary**، فإن كلمة sacred في الاستخدام الإنكليزي القديم تشير عمومًا إلى الأشياء والأشخاص والحوادث المفردة التي توجد منعزلة ومؤهلة بالتبجيل. بيد أننا لو تفكرنا في الأمثلة الموجودة في القاموس البيت الشعري «الفاكهة المقدسة، مقدس التقشف»، والكلمات المحفورة «مقدسة ذكرى صامويل باتلر» وشكل الخطاب «جلالتكم المقدسة»، والعبارة «الحفل المقدس» فمن المستحيل فعليًا أن نعرف فعل الفصل أو التبجيل بكونهما نفس الفعل في كل الأحوال. ولا تقف ذات الأشياء أو المناسبات أو الأشخاص الذين يقال عنهم مقدسين في نفس العلاقة معهم. لقد كان الفكر اللاهوتي والأنثروبولوجي في القرن التاسع عشر هو الذي جعل من مجموعة من الاستخدامات الاجتماعية المتداخلة والمتجذرة في أشكال متبدلة وغير متجانسة، جعل منها جوهرًا مفردًا وثابتًا، وادعى أنها موضوع الخبرة الإنسانية

(1) «إذا كان هذا هو المعنى الصحيح لكلمة «Sacer» في «sacer esto»، فأعتقد أنه يمكننا أن نتتبع أثرها إلى المرحلة الأقدم حيث كانت تعني ببساطة «المحرم»، بدون إشارة إلى الإله، وقد رأينا أنه قد جرى استخدامها على هذا النحو في واحد أو أكثر من القوانين القديمة» (**Fowler, p. 21**)، بيد أن التفسير التطوري المعروض هنا هو تفسير ملتبس وغير ضروري في الوقت ذاته. ويجادل جيورجيو أغامبن Giorgio Agamben في هذا الأمر على نحو مثير للاهتمام، بأن الإنسان المستباح، محل لعنة sacer esto، يجب أن يفهم في إطار منطق السيادة، والتي يعتبرها القوي المطلقة على الحياة والموت.
Homo Sacer: **Sovereign Power and Bare Life**, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

(2) في الحقيقة، يزعم شتاينر أن مشكلة المحرم هي اختراع فيكتوري، تسببت به تطورات اجتماعية وأيديولوجية في المجتمع الفيكتوري نفسه. انظر:
Franz Steiner, **Taboo**, London: Cohen & West, 1956.

الشاملة المسماة بـ «الديني»[1]. لا تجد المعارضة المفترضة بين «المقدس والمدنس» مكانًا لها في الكتابة ما قبل الحديثة. ففي لاهوت القرون الوسطى، كان التناقض الشائع ما بين «الإلهي» و«الشيطاني» (وكل منهما قوة متجاوزة)، أو ما بين «الروحاني» و«الزائل» (وكل منهما مؤسسات دنيوية) وليس ما بين المقدس الخارق للطبيعة والمدنس الطبيعي.

على سبيل المثال في فرنسا، لم تكن الكلمة sacre جزءًا من لغة الحياة المسيحية العادية في العصور الوسطى وفي باكر العصور الحديثة[2]. وكانت لها استخدامات مكتسبة، حيث كان من الممكن أن يشار بها إلى أشياء محددة (الأتباع) والمؤسسات (مدرسة الكرادلة) والأشخاص (جسد الملك)، بيد أنه لم تكن هناك خبرة فريدة يتم افتراضها في ما يتعلق بالأشياء التي تشير إليها، كما أن هذه الأشياء لم تكن تعزل بطريقة

(1) المقولة الكلاسيكية هي لدوركهايم Durkheim، «إن كل المعتقدات الدينية المعروفة، سواء كانت بسيطة أو معقدة، تقدم خصيصة واحدة مشتركة» يكتب دوركهايم «فهي تفترض بشكل مسبق، تصنيفًا لكل الأشياء التي يفكر فيها الإنسان، سواء كانت حقيقة أو خيالية، يقسمها إلى قسمين، أو مجموعتين متضادتين، يتم التمييز بينهما بشكل عام باستخدام مصطلحين مستقلين، واللذين يمكن ترجمتهما ترجمة وافية باستخدام الكلمتين مدنس ومقدس (profane, sacred) إن تقسيم الكلمة إلى نطاقين، يحتوي أحدهما على كل ما هو مقدس، ويحتوي الأخر على كل ما هو مدنس، هو السمة المميزة للفكر الديني؛ المعتقدات، الأساطير، العقائد والخرافات، هي إما صور، أو منظومة من الصور التي تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدسة، والمناقب والقوى التي تعزى إليها، أو علاقاتها ببعضها البعض، وعلاقتها بالأشياء المدنسة. ولكن لا يجب أن يفهم المرء أن المقصود بالأشياء المقدسة هو ببساطة تلك الكيانات الشخصية التي يطلق عليها الآلهة أو الأرواح؛ فالصخرة، والشجرة، والربيع، والحصاة، وقطعة من الخشب، والمنزل، وفي كلمة واحدة، أي شيء يمكن أن يكون مقدسًا. الشعيرة قد تكون لها هذه الخصيصة، في الحقيقة، الشعيرة ليس لها وجود، ولا تمتلكها إلى درجة ما. هناك كلمات، وتعبيرات، وصيغ، لا يمكن أن تنطق بها سوى أفواه الأشخاص المقدسين، وهناك إيماءات، وحركات لا يمكن للجميع أن يؤدوها» (**Elementary Forms of the Religious Life,** 1915, p. 37)، اعترض النقاد بأن دوركهايم كان مخطئًا عندما زعم أن المدنس والمقدس هما نطاقان حصريان بالتبادل، لأن الأشياء المدنسة قد تصبح مقدسة، والعكس. (انظر؛ William Paden, «Befor ‹The Secular› Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy» **Method and theory in the Study of Religion**, vol. 3, no.1, 1991، والذي يدفع عن دوركهايم هذه التهمة) وقد احتج النقاد مؤخرًا، بأنه في الحياة العادية يتطابق المقدس والمدنس «يختلطا ببعض»، ولكن حتى مثل هؤلاء النقاد يتقبلون عالمية المقدس، والتي يستعرضونها كنوع خاص من السلطة. وما يعترضون عليه هو فكرة الفصل المتزمت بينها وبين مادية الحياة اليومية» (انظر؛
Colleen McDannell, **Material Christianity**, New Heaven, CT: Yale University press, 1995, Chapter 1).

(2) انظر:
Michel Despland, «The Sacred: The French Evidence», **Method and Theory in the Study of Religion**, vol. 3, no. 1, 1991, p. 43.

موحدة. أما الكلمة والمفهوم اللذان تعلقا بالدين الشعبي خلال كل تلك الحقبة، أي تعلق بالممارسات والحساسيات فقد كانت saintete، وهي ميزة رحمانية لأشخاص محددين وبقاياهم، تلك المتصلة بقرب بالأشخاص العاديين وعالمهم العادي. وقد أصبحت الكلمة sacre بارزة في زمن الثورة واكتسبت صدى مروعًا لدى السلطة العلمانية. وهكذا تتحدث مقدمة إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1789) عن «الحقوق الطبيعية وغير القابلة للمصادرة والمقدسة»، ووصف الحق في الملكية في المادة 17 باعتباره مقدسًا. وقد كان شعار «الحب المقدس للوطن» تعبيرًا شائعًا في القرن التاسع عشر[1]. لقد أشر إلى الخبرة الفردية من خلال هذه الاستخدامات، وأصبحت السلوكيات المتوقعة من الشخص الذي يدعي امتلاكها مختلفة كليًا عن أي شيء دلل عليه بالكلمة sacred في القرون الوسطى. وقد أصبحت الآن جزءًا من الخطاب وثيق الصلة بوظائف وتطلعات الدولة الحديثة العلمانية، والتي تعبر فيها عملية علمنة المواطنين الأفراد ومجموعة الشعب عن شكل من السلطة المطبعنة[2].

وقد وصف فرانسوا ايسمبريه Francois Isambert بتفصيل الكيفية التي وصلت بها المدرسة الدوركهايمية، القائمة على مفهوم روبرتسون سميث عن «المحرم» كشكل نموذجي من الدين البدائي، إلى المفهوم البحثي «المقدس» كجوهر شامل[3]. جاء المقدس كي يشير إلى كل شيء من المصلحة الاجتماعية الأحوال والتقاليد والمشاعر الجماعية، والتي يوضحها المجتمع كتمثيلات، وقد قيل أيضًا إنه المصدر التطوري للفئات الإدراكية[4]. وأصبح المقدس، الذي شكله الأنثروبولوجيون ثم استولى عليه اللاهوتيون، ميزة شاملة مخفية في الأشياء وحدًا موضوعيًا للفعل الدنيوي. لقد كان المقدس في آن واحد قوة متجاوزة فرضت نفسها على الذات ومساحة، لا ينبغي لها أن تنتهك، أي تصبح

(1) op. cit.

(2) انظر:
the excellent history of universal suffrage in France: Pierre Rosanvallon, **Le Sacre du citoyen**, Paris: Gallimard, 1992.

(3) F. Isambert, **Le sens du sacre**, Paris: Les Editions de Minuit, 1982.

(4) ولكن هذه الشمولية الأصلية التي يشير إليها إيزامبرت Isambert، هي تحديدًا ما جعلها عديمة الجدوى في تعريف خصوصية الدين:
«on voit ainsi que cette expression du domaine sacre etait bien faite pour fonder l'idee d'une evolution des divers secteurs de la pensee a partir de la religion. Mais, pour la meme, la notion devenait impropre a la determiation de la sepcificite du domaine religieux» (Ibid, p. 221).

مدنسة، بسبب تهديد العواقب الوخيمة. باختصار، جاء «المقدس» ليتشكل كشيء غامض وخرافي[1] ومركز الانضباط الأخلاقي والإداري.

لقد كان صعود علم الأديان المقارن هو السياق الذي طورت فيه الأنثروبولوجيا المفهوم المتجاوز للمقدس. ويمكننا إيجاد نسخة مثيرة من هذا في أعمال ر. ر. مارت R. R. Marett[2]، والذي ذهب إلى أن الطقوس يجب أن ينظر إليها كمن يمتلك وظيفة تنظيم المشاعر، خاصة في المواقف الحرجة في الحياة، وهي الفكرة التي مكنته من تقديم تعريف أنثروبولوجي شائع للقرابين: فيقول «لأغراض أنثروبولوجية، دعونا نعرف القرابين كأي شعيرة يكون هدفها المحدد التعظيم أو التقديس. وبشكل أكثر وضوحًا، يعني هذا أية شعيرة تغطي وظيفة طبيعة بسلطة ذاتية خارقة للطبيعة»[3].

إن فكرة القربان كعادة مصممة كي تغطي على أزمات دورة الحياة («التزاوج» و«الموت» وما إلى ذلك) بـ«سلطة خارقة» لكونها بالضرورة «علاجًا نفسيًا دينيًا»، كما قالها مارت، مقدمة باعتبارها تملك تطبيقًا عامًا مقارنًا. لكنها تقف في تباين واضح على سبيل المثال مع المفهوم المسيحي القروسطي عن القربان. ومن ثم يعتبر اللاهوتي في القرن العشرين هيو أوف سانت فيكتور Hugh of St. Victor، وهو يرد على السؤال «ما القربان؟»، أن «القربان هو علامة على شيء مقدس»، لكنه يذهب قدمًا ليشير إلى أنه لن يحمل إشارات على الأشياء المقدسة، بسبب التماثيل والصور وكلمات النص المقدس المتنوعة، من دون أن تكون قرابين. لذلك يقدم سانت فيكتور تعريفًا أكثر كفاية وهو أن «القربان عنصر مادي أو جسدي (الأصوات والإيماءات والأردية والأدوات) التي توضع قبل الحواس بالخارج، ممثلة في التطابق ومدللة بالعادة ومحتواة بالتكريس على شيء من البركة الروحية والخفية». على سبيل المثال، فإن ماء التعميد يمثل غسل الخطايا من الروح بالتماثل مع غسل الدنس من الجسد ويدلل على أهمية كبيرة للمؤمن لأن المسيح هو من بدأ هذه الممارسة ويبث، بفضل كلمات وأفعال القس المعتمد الذي يمارس

(1) «C'est ainsi que ie sacn! en arrive a etre constitue en objet mythique» (op. cit., p. 256)

(2) Marett is famous for the claim that «savage religion is something not so much thought out as danced out» R. R. Marett, **The Threshold of Religion**, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1914, p. xxxi. He was also the authority for Fowler's venture into evolutionary anthropology. (انظر أعلاه: p. 30, n°. 22)

(3) R. R. Marett, **Sacraments of Simple Folk**, Oxford: Clarendon Press, 1933, p. 4.

التعميد، البركة الروحانية. وليست الوظائف الثلاث هذه واضحة بذاتها، بل يجب أن يتم تعريفها وشرحها من قبل هؤلاء الذين في موقع السلطة. (وقد تعلم المسيحيون في القرون الوسطى معاني الرموز الواضحة المستخدمة في الطقس من خلال الشروحات المعتمدة)، وبالتالي، وبالنسبة لهيو، فإن القربان هو شبكة معقدة من المدلِلين والمدللات والتي تعمل مثل الأيقونة، تذكاريًا. والأيقونة هي شيء في ذاته وعلامة في أذهان الممارسين صحيحي الانضباط؛ وهي تشير بالوراء إلى بعض الذكريات وإلى الأمام إلى التوقعات باعتبارهم مسيحيين[1]. وليس هناك معنى للقول، مع الإشارة إلى السردية التي يقدمها هيو، أن هناك في القرابين وظائف «طبيعية» تتمتع بسلطة «خارقة» (أي تمتع متجاوز)، فما زالت القرابين أقل من أن تكون علاجًا نفسيًا لعلاج البشر خلال أزماتهم الحياتية (أي خرافة مفيدة). ويؤكد هيو أن هناك ظروفًا جعلت من القرابين ألا يكون معترفًا بها على ما هي عليه، «ولهذا السبب تحتقر عيون الكفار التي لا ترى إلا الأشياء المرئية تبجيل قرابين الخلاص؛ لأن النظر في هذا وحده متوافق مع الأجناس الخفية التي لا يعترفون بها والفضيلة الداخلية وثمرة الطاعة»[2]. إن سلطة القرابين هي في نفسها تضمين للذات المسيحية مع ما تراه العين كتجسيد للنعمة الإلهية[3]. والنعمة نفسها ينظر إليها كحالة معينة من اللاوعي في إطار علاقة، وليس كمكافأة على الاجتهاد الطقوسي.

ما الذي سهّل جعل «المقدس» جوهريًا باعتباره قوة خارجية متجاوزة؟ إجابتي المبدأية على هذا هي أن التنظيرات حول المقدس كانت قد اتصلت مع التواصلات الأوروبية مع العالم غير الأوروبي في الوقت والمساحة المتنورة التي شهدت بناء «الدين» و«الطبيعة» باعتبارها تصنيفات عالمية. فمنذ العصور الحديثة المبكرة في أوروبا عبر ما عرف لاحقًا بالتنوير العلماني وخلال القرن التاسع عشر الطويل في أوروبا وممتلكاتها، كانت الأشياء والكلمات والممارسات التي يمثلها ويميزها «أقوام الطبيعة Nature Folk»

(1) أناقش تقرير Hugh of St. Victor's عن هذه الطقوس الدينية في بعض التفاصيل
in Genealogies of Religion, Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 58 - 153.

(2) Hugh of St. Victor, **On the Sacraments f the Christian Faith**, ed. R. J. Defarrari, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951, p. 156.

(3) وفقًا لجون ملبانك John Milbank، هناك تحول عميق حدث في الطريقة التي يفهم بها «السر المقدس»، في وقت متأخر من العصور الوسطى، ما جعل منه الغطاء الخارجي للسلطة الروحية، تحول في الدلالات اللفظية كانت له عواقب بعيدة المدى على التقوى الحديثة (الاتصال الشخصي) انظر أيضًا؛
Michel de Certeau, **The Mystic Fable**, Chicago: University of Chicago Press, 1992, especially chapter 3.

رآها الأوربيون كـ«فتييش Fetish» و«تابوو Taboo»[1]، وما كان قد اعتبر في القرن السادس والسابع عشر باعتباره «وثنية» و«عبادة للشيطان»[2] و«إخلاصًا لآلهة زائفة» أصبح المفهوم العلماني لـ«الخرافة» (أي البقاء بلا معنى)[3]، في إطار الفكر التطوري في القرنين الثامن والتاسع عشر. لكنها ظلت موضوعات وعلاقات أعطيت عن خطأ حالة الحقيقة، ومنحت عن جور سلطة فاضلة. وكان عليها أن تؤسس كصفات للوهم والطغيان قبل أن يتم تحرير الناس منها كما عرف فرويد عندما استخدم كلمتي «فيتيش وتابو» كي يعرف أعراض الكبت الأولى في العلاج النفسي للأفراد المحدثين.

ومن ثم يمكن أن يقال إن «التدنيس» هو نوع من الانعتاق القسري من الخطأ والطغيان. والعقل يتطلب أن تنفى الأشياء الخاطئة وتمحى أو أن يتم تحريمها أو إعادة موضعتها باعتبارها موضوعات يمكن أن ترى وأن تمسع أو تلمس من قبل الحواس المهذبة على نحو سليم. ومن خلال كشف القناع عن السلطة المدعاة (أي بتدنيسها)، فإن العقل الكوني يظهر مكانته باعتباره سلطة شرعية. ومن خلال التمكين لأشياء جديدة، تتأكد هذه الوضعية على نحو أبعد. لذا، فإن «حق الملكية المقدس» جرى تعميمه بعد أن جرى تحرير إقطاعات الكنيسة والأراضي المشاع. وتم التأسيس لـ «حرة الضمير» باعتبارها حقًا عامًا في معارضة مع السلطة الكنسية والقواعد التي مكنها الإفتاء في قضايا الضمير. ومع اللحظة الأولى للتحول نحو العلمانية، أصبحت هذه المبادئ ترانسندنتالية/ تجاوزية ووضعت في نطاق حركتها ضوابط قانونية وأخلاقية لحماية نفسها (حيث أصبح العنف ضرورة) باعتبارها مبادئ شاملة[4]. وعلى الرغم من أن التدنيس يبدو وكأنه تحويل للنظر من التجاوزية إلى الدنيوية، فإن ما يقوم به هو أنه يعيد ترتيب الحدود ما بين المتوهم والحقيقي.

ويرى ريتشارد كومستوك، من خلال تطوير رؤية دوركايمية (نسبة إلى إميل دوركايم)

(1) William Pien.. «**The problem of the fetish, I**», Res, no. 9, 1985, Steiner, op. cit.

(2) Margaret T. Hodgen, **Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1964.

(3) انظر:

Nicole Belmont, «**Superstition and Popular Religion in Western Societies» in Between Belief and Transgression**, ed. M. Izard and P. Smith, Chicago: Chicago University Press, 1982.

(4) Thus Durkheim on secular morality: «Ainsi le domaine de la morale est comme entoure d'une barriere mysterieuse qui en tient a l'ecart les profanateurs, tout comme le domaine religieux est sustrait aux atteintes du profane. C'est un domaine sacre «Cited in Isambert, p. 234.

أن «المقدس باعتباره نوعًا من التصرف، ليس مجرد عدد من المظاهر المباشرة، بل هو نوع من القواعد ـ التصورات والتحريمات والممنوعات التي تحدد شكل السلوك وما إذا كان يحسب كمثال في نوعية ما في وضوع السؤال»[1]. إن هذا مفيد، بيد أن على المرء أن يمتثل للحقيقة الثلاثية وهي أن (1) كل السلوكيات التي تحكمها القواعد تحمل عقوبات اجتماعية، بيد أن (2) قسوة هذه العقوبات تختلف تباعًا للخطر الذي يمثله انتهاك هذه القواعد بالنسبة لتنظيم المجتمع، وأن (3) تقديرات هذه المخاطر لا تبقى تاريخيًا بلا تغير. إن الانتباه إلى هذه الحقائق يجب أن يحول انتباهنا من التركيز على تعريف «المقدس» كموضوع للخبرة إلى السؤال حول الكيفية التي يتشكل بها المشهد غير المتجانس من السلطة (الأخلاقية والسياسية والاقتصادية)، وما أهمية الانضباط (الفردي والجماعي). ولا يعني هذا أن «المقدس» ينبغي اعتباره كقناع للسلطة، بل إن ما ينبغي لنا النظر فيه هو ما الذي يجعل مجموعة معينة من الممارسات ممكنة ومرغوبة وإجبارية نظريًا، بما في ذلك ممارسات الحياة اليومية التي تنضبط بها الخبرة الذاتية[2]. ومن الممكن لهذا الاقتراب الذي أقدمه أن يمنحنا فهمًا أفضل للكيفية التي يمكن بها للمقدس (وبالتالي المدنس) أن يصبح موضوعًا ليس للفكر الديني فقط بل أيضًا للممارسة العلمانية أيضًا.

الأسطورة والنصوص المقدسة

أشرت سابقًا إلى جزء من وظائف الأسطورة باعتبارها خطابًا علمانيًا في فن وسلوكيات التنوير. أما ما تقوم به الأسطورة باعتبارها خطابًا مقدسًا في الدين والشعر خلال القرنين التاسع عشر والعشري أمر أكثر تعقيدًا. ومن الحتمي، في ما يلي أن أنتقي وأن أبسط.

لوحظ أن النقد الألماني الأعلى قد حرر الكتاب المقدس من «خطاب الوحي

(1) «A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies» **The Journal of the American Academy of Religion**, vol. XLIX, no. 4, 1981, p. 632.

(2) إنه على قدر من الأهمية أن محاولات تقديم مفهوم موحد عن «المقدس» في اللغات غير الأوروبية قوبلت بأزمات كاشفة على مستوى الترجمة. وهكذا، وبالرغم من أن الكلمة العربية «قداسة» تقابلها بالإنكليزية كلمة «Sacredness»، فإنها ستبقى الحالة التي لا تصلح لكل السياقات التي يستخدم فيها المصطلح بالإنكليزية في الوقت الحالي. إن ترجمة كلمة «المقدس» تستدعي العديد من الكلمات (محرم، mutahhar، مختص، بلا عقاب، وما إلى ذلك)، كل منها يتصل بنوع مختلف من السلوك. (انظر أدناه، مناقشتي عن لجوء الوعي الذاتي إلى الأسطورة في الشعر العربي الحديث).

الإلهي» وسمح له بالاندماج في «نظام الـدلالات الإنسانية»[1]، ومع ذلـك، علينا أن نلاحظ أن هذا التحرير يدل على تغير واسع النطاق في معنى «الوحي» - أي التحول من إعادة توجيه الحياة نحو الغايات النهائية إلى سيكولوجيا القدرات الإبداعية التي يتسم «مصدرها» بالغموض، وبالتالي أصبح نوعًا من التفكر (الاعتقاد/ المعرفة)[2]. وعلى هذا النحو، كانت الكلمات الموحاة موضوعًا لتبجيل شخص ما، ووسيلته/ ها للتعبد في أزمنة وأماكن محددة. وانخرط الجسد الذي تربى عبر الوقت على الاستماع والترتيل والتحرك والثبات والصمت مع خصائص الكلمات، بأصواتها وإحساسها وشكلها. وقد اعتمدت ممارسة التعبد على نقش الأصوات والأشكال والإحساس في جهازه الحسي. وعندما سمع المتعبد الرب وهو يتحدث، كانت هناك رابطة حسية بين الداخل والخارج، اندماج بين الدال والمدلول. وقامت القراءة الصحيحة للنصوص التي مكنتها من سماع القداسة وهي تتحدث على تهذيب الحواس (خاصة السمع والكلام والنظر).

على النقيض من هذا، أحال النقد الكتابي الأعلى مادية الأصوات والعلامات إلى شعر روحاني يتولد تأثيره داخل الذات في ما يكون المؤمن منفصلًا عن حواسه. وكان تغير سابق قد ساعد على هذا التحول. وكما جـادل جون مونتاغ John Montag فإن فكرة «الوحي» التي تشير إلى مقاولة تصدر عن كائن خارق للطبيعة وتتطلب قبولًا ذهنيًا من جانب المؤمن، إنما تعود إلى الحقبة الحديثة المبكرة. ويكتب مونتاغ، أنه بالنسبة للاهوتيين في العصور الوسطى «كان الوحي له علاقة بالأساس برؤية المرء للأشياء في ضوء غايته النهائية، وهو ليس باقة تكميلية من المعلومات حول «الحقائق» التي كانت جنونية، كما كانت، من جانب الإدراك العقلي أو الملاحظة المادية»[3]. وطبقًا لتوما

(1) E. S. Shaffer, «**Kubla Khan» and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature**, 1770-1880, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 10.

(2) في منتصف القرن العشرين حاول تي إس إليوت تقديم صياغة تتضمن كلًا من المعاني الدينية والعلمانية للمفهوم. «إذا كان لكلمة «وحي» من معنى، فلا بد أنها تعني أن المتحدث أو الكاتب يتلفظ بأشياء لا يفهمها كلية، أو التي قد يسيء تفسيرها في حالة انقطاع الوحي عنه. هذا بكل تأكيد هو الوحي الحقيقي أو الشعري... (الشاعر) لا يحتاج أن يعرف ما الذي سيعنيه شعره للآخرين، والنبي لا يحتاج أن يفهم المعنى وراء حديثه النبوي»
(Virgil and the Christian World) 1951, **in On Poetry and Poets**, New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1957, p. 137.

(3) John Montag. «**Revelation**: **The False Legacy of Suarez», in Radical Orthodoxy**, ed. J. Milbank, C. Pickstock, and G. Ward, New York: Routledge, 1999, p. 43.

الإيكوني، فإن الهدية النبوية للوحي هي عاطفة يخضع لها وليست قدرات يتم استخدامها، ومن بين الكلمات التي استخدمها للدلالة على الوحي كلمة inspiratio[1]. وقد ربطت تراتبية أفلاطونية جديدة للتوسطات القداسة بكل المخلوقات بما يسمح لوسيط اللغة أن يسهل الاتحاد بين المقدس والإنساني.

مع حركة الإصلاح (والإصلاح المضاد)، أصبحت القداسة متاحة كتابيًا دون وساطة، وأشار الوحي على الفور إلى وجوده ونواياه. وهكذا اكتسبت اللغة مكانة «الاستثنائية»؛ واعتبرت قادرة على «تمثيل» و«عكس»، وبالتالي أيضًا «حجب» الحقيقي. ويشير مايكل دي سيرتو Michel de Certeau إلى أن «التجربة، بمعناها الحديث، نشأت مع «نزع الصبغة الوجودية» deontologizing عن اللغة، ويرتبط بذلك أيضًا ظهور علم اللغة». ويرى بيكون Bacon وآخرون كثر أن التجربة تأتي في مقابل اللغة، باعتبارها ما يضمنها ويثبت وجودها. هذا الفصل بين اللغة المرجعية (التي تُظهر و/ أو تنظم) والتجربة المرجعية (التي تتخطى و/ أو تضمن) يبني هيكل العلم الحديث، بما في ذلك «العلم الروحاني»[2]. أينما كان الإيمان حينًا فضيلة، فقد اكتسب الآن حِسًا إبستمولوجيًا، وأصبح وسيلة للتعرف على للأشياء الخارقة للطبيعة، بالتوازي مع المعرفة بالطبيعة (العالم الحقيقي) عن طريق المنطق والملاحظة. هذا الاختلاف حول حقيقة «الوحي» يحتاج إلى تحقيق أبعد من ذلك، ولكن يمكن القول إن الإدراك الشاعري الحديث للوحي هو تكييف ذاتاني للتحولات المشار إليها هنا.

ولا أقصد، بالطبع، أن أضع تعميمًا تاريخيًا بسيطًا. فمن ناحية، فكرة الحوار الداخلي مع الله لها جذور عميقة في التقليد الروحي المسيحي (وفي التقاليد غير المسيحية أيضًا)، ومن ناحية أخرى، كان الدمج بين الصوت الفيزيائي والحسي جزءًا من التجربة الإنجيلية الحديثة منذ القرن التاسع عشر على أقل تقدير[3]. ولكن، اهتمامي هنا ينصب

(1) Montag. p. 46.

(2) Michel de Certeau, **The Mystic Fable; Volume One**: **The Sixteenth and Seventeenth Centuries**, Chicago: Chicago University Press, 1992, **p.** 123.

(3) ولكن بالنسبة لمعارضي الحركة الإنجيلية (سواء كانوا مسيحيين، ربوبيين أو ملحدين)، كانت هناك حاجة ملحة لتعريف المؤثرات الحسية الخادعة. «المعارضون ليبراليو التفكير، مثل تشونسي Chauncy، رأوا أن الفورية الصوتية للتقوى الإنجيلية لم تتناغم مع معتقدات الآباء البيوريتان والإخلاص البروتستانتي الأصيل، لكنها مستوحاة من الكويكرز والأنبياء الفرنسيين. وأوضح تشونسي بثقة أن «روحانية المسيحيين لا تنطوي على همسات سرية أو أصوات مسموعة». وبينما افتقد الإنجيليون =

على الجينيالوجيا. ولا أدعي أن الثقافة البروتستانتية فقط هي التي اهتمت بالحالات الروحية الداخلية وكأن الحياة المسيحية في القرون الوسطى، بتقاليدها الثرية في التجارب الروحية، لم يكن لها اهتمام بها. ولكنني مهتم في المقام الأول بسؤال تصوري: ماذا كانت الآثار الإبستمولوجية للطرق المختلفة التي اندمج فيها المسيحيون والمفكرون الأحرار على تنوعهم مع الكتابات المقدسة من خلال حواسهم؟ (إحباط، كبت، وتهميش واحدة أو أكثر من تلك الحواس يعتبر بالطبع أيضًا طريقة للاندماج مع طبيعتها المادية). كيف تحولت الكتابات المقدسة؛ الوسيط الذي اختبرت القداسة من خلاله، إلى أن يُنظر إليها على أنها معلومات عن أو من الخارق للطبيعة؟ وبشكل آخر، بأي كيف أصبحت المعارضة المحددة حديثًا بين الإشارة «المادية» فحسب والمعنى «الروحي» بحق، محورية لإعادة تشكيل «الوحي»؟

يقدم روبرتسون سميث Robertson Smith؛ عالم اللاهوت والأنثروبولوجيا، ونصير النقد الأعلى، مثالًا للتحول في اتجاه وصفة الوحي في مقاله حول العهد القديم كشعر، والذي يميز فيه الشعر كقوة عن الشعر كفن. ويتيح له ذلك وصف كل الشعر الأصيل، سواء العلماني أو الديني، بأنه «روحاني». فعندما يتحرك الشعر «من قلب إلى قلب»[1]

= راسخو الإيمان هذا الوضوح العام، كانت لديهم شكوك مماثلة. وبالحذر المستمر من مخاطر التعصب وادعاءات الوحي الفوري، كان من الممكن أن يكون لدى العديد من الكهنة الإنجيليين الاستعداد للاتفاق مع الكاهن الأنجليكي، بنيامين بيلي Benjamin Bayly، والذي وصف في عام 1708، غاضبًا من بعض التابعين الملهمين 'هذا النوع من الوحي عن طريق النداءات والأصوات' بأنه الأقل شأنًا والأكثر التباسًا». 'يبدو لي أن رجال العلم والتقوى لا ينبغي أن يؤسسوا معتقداتهم على أمور فارغة كالأصوات الجوفاء والضوضاء الخافتة، القادمة من خلف جدار، أو التي لا يمكن لأحد تحديد مصدرها'. «وبينما أرد بيلي حماية الإقناعية المتفردة للصوت المقدس الذي خاطب الأنبياء التوراتيين، بذل كل ما في وسعه لنزع الشرعية عن تلك المناقشات المتزعزعة والوهمية بين معاصريه». (**Leigh Eric Schmidt, Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment**, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, p.71) يصف شميدت Schmidt كيف ارتبط السعي وراء المعرفة العملية حول الصوت والسماع في عصر التنوير بالكشف عن الدجل الديني الذي تضمن بناء حيل سمعية مبتكرة أنتج بها كهنة العصور القديمة (كما يدّعي النقاد العلمانيون) تأثيرات «خارقة للطبيعة».

(1) بمقارنته بين روبرت لوث Robert Lowth، أحد أوائل من اعتبروا العهد القديم شعرًا، ويوهان جوتفرايد هيردر Johann Herder، يكتب روبرتسون سميث Robertson Smith: «بينما يبحر لوث في فن الشعر العبري، يهتم عالم اللاهوت الفايماري بروحه بشكل معبر». وفي ظل تصريح الأول بذلك فقط عن طريق مدح اختيار الشعر للتلاميذ .. يسعى تعريف قرائه، من خلال الشكل الجمالي، على الروح العميقة للعهد القديم... اقترح لوث دراسة اتجاهات الشعر المقدس، من دون الرجوع إلى مصدرها الغامض. بينما تكمن نقطة قوة هيردر في إظهاره لطريقة تدفق شعر إسرائيل النبيل مع قوة طبيعية مطلقة تنبع من أعماق روح لمستها عاطفة ملهمة بالوحي الإلهي. وجد لوث في الكتاب المقدس مجموعات محددة =

يصبح تعبيرًا عن قوة متجاوزة يطلق عليها نقاد الأدب العلمانيون الآن المصطلح اللاهوتي «الإبيفانيا».

وبينما قاد الشك حول اعتبار مصدر الوحي تواصلًا إلى مساءلة فكرة أن النصوص المقدسة معطاة إلهيًا، أصبح الاهتمام بأصالتها التاريخية وأن لها جذورًا حقيقية، لحوحًا بشكل متزايد. إذا لم يوحِ الله بالإنجيل مباشرة، فإن المعتقد المسيحي يحتاج على الأقل أن تكون روايات التي يتضمنها الكتاب عن المسيح عيسى موثوقة، لأنه حينها فقط ستضمن حياة وموت المسيح في العالم، وتشهد على حقيقة التجسد[1].

كُتب الكثير عن الطرق التي ساعد بها المؤرخون البروتستانتيون في تشكيل تصورًا للتاريخ بأنه موضوع جمعي واحد. يلاحظ جون ستروب John Stroup أنه «إذا كان التصور الجديد للتاريخ والمؤرخ قد علمن الدين الموحى به.. فقد عمد أيضًا إلى تقديس أحداث وثنية والمؤرخ العالمي .. ومع نهاية عصر التنوير تشابك التاريخ المقدس والوثني بشدة لدرجة صعوبة الفصل بينهما[2]. وفي نفس الموضوع، يكتب ستاروبينسكي Starobinski

= من المواد الشعرية، ويقول: أرغب في تقدير البهاء والفضائل الأخرى في هذا الكتاب، أي قوته في التأثير على العقول، وهي قوة متوافقة مع امتثاله للقواعد الحقيقية للفن الشعري. «لا»، يقول هيردر، «إن القوة الحقيقية للشعر تكمن في كونه ينفذ من القلب إلى القلب. والنقد الحقيقي لا يقع في تصنيف التأثيرات الشعرية وفقًا لمبادئ البلاغة، بل الكشف عن القوى الحقيقية التي حركت روح الشاعر، فالاستمتاع بالشعر يأتي من مشاركة العاطفة التي حركت الشاعر. (William Robertson Smith, «**Poetry of the Old Testament**» **in Lectures and Essays,** London: Adam and Charles Black, 1912, p.405).
ويقول روبرتسون سميث إن كل الشعراء المبكرين وحّدوا المشاعر الداخلية مع الطبيعة الخارجية، وبين اليونانيين القدماء والساميين الوثنيين، ينعكس هذا الاتحاد في كل ديانة بشكل مختلف. وبالنسبة للأخيرة «دائمًا ما نجد دينًا قائمًا على العاطفة الشغوفة لا عبادة القوى الخارجية وظواهر الطبيعة في جمالها الحسي، ولكن نتيجة تلك القوى الداخلية، لأنها غير مرئية، تصبح الأشياء الخارجية مجرد رمز» (المرجع نفسه، ص 425). الفكر التطوري هنا يكمن في أن العبادة السامية للقوى الداخلية (الروحية) في مقابل الأشكال الخارجية (المادية) أتاحت لهم تلقي الوحي الإلهي (تواصل من قبل الإله)، بالرغم من أن تحول العبرانيين من الدين الرسمي إلى الروحي كان يتعثر باستمرار بسبب سقطات وثنية.

(1) «بفرض أن السؤال هو عما إذا كان الدين المسيحي موحى إلهيًا»، كما يشير يوهان ديفيد مايكيلز Johann David Michaelis عالم لاهوت القرن الثامن عشر، «فإن أصالة الكتابات المقدسة أو عدمها، تصبح أكثر أهمية مما قد يتصور المرء للوهلة الأولى... بافتراض أن الله لم يوحِ أيًا من كتب العهد الجديد، ولكنه ترك الحرية ببساطة لمتى ومرقص ولوقا ويوحنا وبولس لكتابة ما يعرفونه، طالما كانت كتاباتهم قديمة، أصيلة، وموثوقة، فإن الدين المسيحي سيظل الحقيقي». انظر:
Peter Bietenholz, **Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age**. Leiden: Brill, 1994. pp. 315 - 16.

(2) J. Stroup, «**Protestant Church Historians in the German Enlightenment**». in H. E. Bodeker et al., eds., Aufklarung und Geschichte, Gottingen: Vandenhoeck & Rupercht, 1986, p. 171.

عن «أسطرة» mythicization التاريخ الحديث كنوع من التقدم: «ليس من الكافي الإشارة، كما فعل الكثيرون، إلى وجود عملية العلمنة في فلسفة التنوير، ومن خلالها طالب الإنسان بصلاحيات للعقل انتمت قبلًا للشعارات الإلهية. وكان هناك ميل مقابل أيضًا: الأسطورة، التي تم استبعادها مسبقًا واعتبارها عبثية، مُنحت الآن معنى كاملًا وعميقًا، واكتسبت صفة الحقيقة المكتشفة»(1).

ولكنني أعود من الموضوعات القديمة للاهوت التاريخي وعلمنة التاريخ للتركيز على مشروع أصالة التاريخ. وفي هذه الصلة يجدر الإشارة إلى أنه لم يكن حقل مُشكل بالفعل في التاريخ العلماني الذي وهب صفة القدسية. على العكس، الشك والقلق المسيحي(2) والفجوات في الحياة المسيحية هو الذي دفع العلماء التوراتيين لتطوير تقنيات نصية أصبحت منذ ذلك الحين جزءًا من تأسيس التأريخ العلماني(3). هيربيرت باترفيلد Herbert Butterfield، في دراسته لتاريخ التأريخ الحديث، يضع الأمر كالآتي: «كان موضوع حقيقة التاريخ بالغ الأهمية، والنقاشات حوله كانت محتدمة جدًا، ما أدى إلى تطوير المناهج النقدية في البحث الكنسي قبل أن يفكر أي أحد في تحويلها لمجال

(1) Starobinski. p. 191.

(2) كانت هناك أحوال أخرى أيضًا. «هذا الصعود للدولة المركزية أوحى إلى ظهور مجموعة مثقفة لم تتحدد آفاقها بأفكار مجتمع خصوصي»، يقول ستروب Stroup. بالتوافق مع هذا الظهور، جاء أصل الورع والتنوير المسيحي ليضع تشديدًا عظيمًا على التساهل العام والتقوى الخاصة: وأصبحت للكنيسة المؤسسية ودوجماها أهمية ثانوية. ما يهم كان الوصول لمسيحية تتخطى الفصائل القائمة: أي مسيحية محصنة ضد مؤامرات الدولة الكهنوتية. هذا الهجوم المتصل على الشرعنة الإلهية، التأسيس الرسولي، والامتياز العدلي للكنسية المؤسسية القائمة ودوجماها وكهنوتها، أعطى جاذبية للتاريخ. وقد تم بذل الجهد لإعادة تشكيل المسيحية وإزالة الجوانب الحادة التي تؤرق الدولة المركزية وحلفاءها الاجتماعيين». (المرجع السابق، ص 170). ومع ذلك، ليست الدوافع المزعومة للاهوتيين هي التي تهمني بقدر التقنيات التي استحدثوها مثل «النقد المصدري» الذي ساعد على إنتاج مجال التاريخ العلماني الحديث.

(3) هناك بالطبع لحظات سابقة في إنشاء التاريخ الحديث يمكن تحديدها بأثر رجعي. لذا، تم اتخاذ خطوات مهمة في هذا الاتجاه خلال حركة الإصلاح المضاد من قبل اللاهوتي الدومينيكاني ملكيور كانو Melchior Cano عندما سعى للدفاع عن السلطات التقليدية المعرضة للهجوم. انظر:
Julian Franklin, Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History, New York: Columbia, 1963, «Chapter VII. Melchior Cano: **The Foundations of Historical Belief**).
ولكن اهتمامي هنا ينصب على تطورات القرنين الثامن والتاسع عشر عندما فصلت فكرة التاريخ «العلماني» نفسها نهائيًا عن «الديني».

التاريخ الحديث»[1]. ولكن هذه الخطوة، بالمعنى الدقيق، لا يجب اعتبارها تحولاً. فلقد تطور النقد العلماني، بالصدفة نتيجة القلق حول عدم استمرارية الممارسة المسيحية التقليدية، وساعد ذلك في حد ذاته على إنشاء حقل التاريخ العلماني المكتوب. وكانت النتيجة فصلًا واضحًا بين التاريخ «العلمي» (بما في ذلك التاريخ الكنسي)[2] الذي اعتمد على أسلوب التساؤل الشكوكي في السعي وراء الأصالة، ومؤلفات «تخيلية» (أو الدين والفنون بشكل عام) التي اعتمدت على استبعاد سؤال الصلاحية المفترضة. هذا الفصل المتنامي هو الذي رسَّخ «التاريخ العلماني» التاريخ كسجل لما «حدث بالفعل» في العالم وفي نفس الوقت، شكَّل الفهم الحديث لـ «الأسطورة» «الخطاب المقدس»، و«الرمزية». أصبح التاريخ العلماني كذاكرة نصية، بالطبع، جزءًا لا يتجزأ من الحياة الحديثة في الدولة القومية. وبالرغم من أنه كأي فترة يتم تذكرها، عرضة لإعادة تشكيل، وإعادة توظيف وإعادة استدعاء مستمر، فإن الوقتية الخطية للتاريخ العلماني أصبحت المقياس ذا الامتياز في كل الأوقات. إن إعادة قراءة الكتابات المقدسة من خلال شبكة الأساطير لم تفصل المقدس عن العلماني فقط، بل ساعدت أيضًا على إنشاء العلماني كاختصاص إبستمولوجي حيث يوجد التاريخ كتاريخ وكأنثروبولوجيا.

في إعادة القراءة الأسطورية للكتاب المقدس، ما زال يمكن تقديم معاناة المسيح، موته، والتجسد، على أنها أمور تأسيسية. ولكن في إطار إعادة التأسيس هذه، سعت العقيدة المسيحية إلى إعادة النظر في مسألة الوحي. من الممكن ألا يكون الله قد أملى الكتاب حرفيًا لأنبياء العهد القديم ورسل الجديد، ولكن المسيحي المؤمن سعى للوصول إلى فهم بحيث لا يزال يمكن القول بأنهم «موحى إليهم»، أي أن الروح القدس نفث فيهم حرفيًا. بادر هيردر إلى تقديم إجابة على التساؤل بأن عزا مَلَكة التعبير عن قوة الروح إلى أنبياء العهد القديم، لكن كان تلميذه إيكورن Eichhorn هو الذي طبَّق هذا الفكر منهجيًا. وكان إيكورن أيضًا من قدّم حلًا جديدًا لادعاءات المشكّكين والمؤمنين العنيدة الادعاء، من ناحية، أن الأنبياء كانوا دجالين، ومن ناحية أخرى، أنهم كانوا متحدثين باسم الإله. اقترح إيكورن بشكل جذاب أن الأنبياء كانوا فنانين موحى إليهم. ولكن يبدو أنه تم إغفال

(1) Herbert Butterfield, **Man on His Past: The Study of the History of Historical Scholarship,** Cambridge: Cambridge University Press, 1955. pp. 15 - 16.

(2) تداعي التاريخ الكنسي في التاريخ العام للبشرية كان خطوة حيوية لإنشاء الدين المقارن (انظر: Stroup p. 191).

أن الرسل تمت «مناداتهم»، بينما لم يحدث ذلك في حالة الفنانين. قد يناجي الفنانون خلق الله ولكن لا يمكنهم سماع صوته، فإن ذلك ليس في إمكانهم كشعراء بأي شكل من الأشكال.

وبما أنه لم يعد يُنظر إلى الوحي على أنه اتصال إلهي مباشر، فقد عرفه الشعراء الرومانسيون بأسلوب يقبله المشككون والمؤمنون سواء. تلاحظ إلين شافر Elaine Shaffer أن كولريدج Coleridge استخدم النوم، أحلام اليقظة، والأفيون (الذي أخذه للتقليل من الألم) لوقف الإدراك الطبيعي والوصول إلى حالة يمكن وصفها بالنشوة المستنيرة[1]. وفي هذا الإطار، كما هو الحال في حالات أخرى، كان هناك أكثر من محاولة بسيطة لطمأنة الرأي المشكك: جرت إضافة تحول جديد زاد في تعقيد فكرة موضوع الوعي الذاتي الوحدودي عن طريق إتاحة أنواع مختلفة جذريًا من التجارب إلى حالات مجزأة[2].

وفقًا لنظرية كولريدج عن التخيل، فقد افترضت الرؤية الشعرية مسبقًا تحولًا للإدراك الطبيعي، بغض النظر عن كيفية بلوغه[3]. لم يعد «التخيل» مضادًا للمنطق كما كان بالنسبة

(1) هناك نقاش مثير للاهتمام حول «الوحي بالتخدير» في كتابات ويليام جيمس
(**The Varieties of Religious Experience**, Fontana Books, 1960 «1902», Lectures XVI and XCII).
لا يدري جيمس مصادر التجارب الروحية التي ذكرها العديد ممن خضعوا لتخدير كلي لأجل عملية جراحية. ولكن بالتعليق على نشوات القديسة تيريزا، يكتب: «بالنسبة للعقل الطبي، تلك النشوات لا تمثل إلا حالات شبه نومية مقترحة ومقلدة، على أسس التدهور والهيستيريا العقلية. وبدون شك، تلك الحالات المرضية وجدت في العديد من الحالات، وربما كلها، ولكنها في الحقيقة لا تخبرنا بأي شيء عن قيمة المعرفة لدى الوعي الذي تستدعيه. ومن أجل إصدار حكم روحي على تلك الحالات، يجب ألا نكتفي بالحديث الطبي السطحي، بل الاستدلال على فوائده للحياة» (p.398). تقوم فلسفة جيمس الدينية على فكرة أن حفظ الوعي المسيطر حتى يتم تقييم الأفعال المنسوبة لفاعل وحدودي إجمالًا على أسس براجماتية. جيمس، في افتراضه للفاعل الوحدودي، هو أقرب إلى فرويد بمفهومه حول الوعي الذي يسيء قراءة لغة اللاوعي المكبوت، والذي ينبغي الكشف عنه من خلال ممارسة التحليل من فكرة النفس المنحرفة عن المركز، والتي لا يمكن استرداد تجاربها المتعاقبة. وصحيح أن فرويد عقد صورته المبكرة عن الهو والأنا كثيرًا لتشغل اختصاص اللاوعي والوعي بالترتيب، حتى أصبح يُنظر للأنا في حد ذاته بأنه فاقد الوعي جزئيًا. ولكن تبقى القضية هنا أن عمل التحليل العلاجي يتعذر إذا تم اعتبار الذات منحرفة أفقيًا عن المركز.

(2) بدأت سيكولوجيا الإثارة في القرن الثامن عشر لكونديلاك وهارتلي Condillac and Hartley بعمل ذلك.

(3) E. S. Shaffer, p. 90.

للتنوير العلماني، كما اكتسب الآن بعض وظائف المنطق، ووقف في مقابل «الوهم»[1]. ورأى كولريدج، الذي تعمق في قراءة النقد التوراتي الألماني، أن الأنبياء لم يكونوا رجالًا سعوا للتنبؤ بالمستقبل، بل شعراء مبدعون عبروا عن رؤيا لماضي جماعاتهم كتجديد للحاضر ووعد للمستقبل. و«التجديد»، كما أشار هنري هوبرت Henri Hubert الدوركايمي في وقت لاحق جدًا، هو تكرار، ومشاركة في الزمن الأسطوري»[2].

لم يتم الاعتراف بأن الأنبياء والرسل ليسوا «فوق البشر» فقط، بل أيضًا نُسب إليهم الوعي بعدم كفايتهم الشخصية كقنوات للوحي. في التصور الرومانسي للشاعر، أتاح التوتر بين الوحي الأصيل والضعف الإنساني ظهور لحظات من الوهم الذاتي ولذا اعتبر دليلًا على المبالغة والقصور. وفي هذا الإطار، لم يكن الأنبياء والرسل مختلفين. ما يهم لم يكن أصالة الحقائق حول الماضي، بل قوة الفكرة الروحية التي سعوا لنقلها كبشر موهوبين[3].

أنتقل الآن من تاريخ اللاهوت المسيحي إلى تاريخ الإثنوغرافيا الوصفية باختصار، حيث نجد مفاهيم متغيرة للوحي في تشابك مع الفسيولوجيا التجريبية الناشئة ومبادئ العبقرية الفنية.

---

(1) Samuel Taylor Coleridge, Biographia Literaria (1817).

(2) انظر:
Francois Isambert, «**At the Frontier of Folklore and Sociology**: Hubert, Hertz and Czarnowski, Founders of a Sociology of Religion», in The Sociological Domain: **The Durkheimians and the Founding of French Sociology**, ed, P. Besnard, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

(3) كما كتب الهيغلي ديفيد ستراوس David Strauss في مقدمة تأريخه «حياة يسوع» (1815): «الأرثوذكس والواقعيون سواء ينطلقون من الافتراض الخاطئ الذي اتبعناه دائمًا في الشهادات الإنجيلية، حتى تلك التي نشهدها بأعيننا، في الحقيقة. ولذا فهم يسائلون أنفسهم عما كان من الممكن أن تكون الواقعة الحقيقية والطبيعية والتي يعترف بها هنا بطرق استثنائية. علينا أن ندرك أن الرواة يشهدون أحيانًا، لا بحقائق ظاهرية، بل أفكار، وعادة ما تكون الأكثر جمالًا وعملية، وتفسيرات حتى شهود العيان أحالوها بدون وعي فوق الحقائق، وتخيلات متعلقة بهم، وتأملات حولهم، تأملات كانت طبيعية في حينها وطبيعية للمستوى الثقافي للمؤلف. وما نواجهه هنا ليس كذبًا، لكنه تحريف للحقيقة. إنه فهم تافه، ساذج، وفي نفس الوقت، عادة ما يكون الأكثر عمقًا للحقيقة في مجال الإحساس الديني والبصيرة الشعرية. وينتج عن ذلك سرد أسطوري، خرافي في طبيعته، وتفسيري عادة للحقيقة الروحية بنسق أكثر مثالية مما يمكن أن يحققه أي تعبير متشدد ومبتذل».
(W Neil, «The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700 - 1950», **in The Cambridge History of the Bible**, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 2.76).

الشامانية: الوحي والإدراك

ساهمت الإثنوغرافيا الوصفية حول الشامان في القرن الثامن عشر في إعادة تشكيل فكرة الوحي بمصطلحات «علمانية». لم ينطو ذلك على تحول كل المسببات من خارج عالم الأجسام المادية بالكامل إلى هذا العالم، بل أيضًا التحول إلى «داخل» كان لا بد من إعادة تعريفة تدريجيًا. ساهم هذا التحول أيضًا في الفصل بين الحالات العقلية والسلوكيات الصحية وغير الصحية، وأدى ذلك في فكر عقلاني التنوير إلى الاعتقاد بأن الفضيلة تبنى على العلوم الطبية وليس العكس، كما رأت المسيحية الأقدم.

منذ بداية الالتقاء بين الأوروبيين والبدائيين، اتجهت كل من العقيدة المسيحية والشكوكية العقلانية إلى وصف الشامان[1] بأنهم عبدة الشيطان، سحرة، دجالين ومشعوذين، وأن جلسات استحضار الأرواح الشامانية، بكل تفاصيلها من قرع للطبول وإيماءات ملتوية وصيحات غريبة، ما هي إلا مجرد محاولات غريبة للخداع. تم صرف ادعاءات الشامان بالقدسية والتكهن بثبات، وتصنيفهم مع القساوسة والعرافين القدماء الذين تظاهروا بالتواصل مع الله والأرواح. ولكن إزالة الغموض التنويرية تلك لم تمنع الفضول، في بعض التقارير على الأقل، تجاه القدرات العلاجية الشامانية. لذا تم إعطاء اهتمام أكبر للأسلوب المسرحي لجلسات استحضار الأرواح، والتي اعتبرت أحيانًا عروضًا استثنائية؛ حيث ساعدت الموسيقى والنغمات على إبهاج الحضور وتهدئة المصابين. وكان هناك أيضًا اهتمام بالمواد الطبيعية التي استخدمها الشامان للعلاج أو تخفيف الآلام أو المرض[2]. ولكن، هذا الاهتمام جاء من ثقافة تزايد فيها الاعتقاد أن منشأ الألم داخلي تمامًا ومتصل بالعالم الآلي، ولذا يتأثر فقط بالأفعال المتصلة بعناصر هذا العالم. وقد قدم الشامان مثالًا مدهشًا للقوى الغامضة التي بدا أنها تراوغ عالم الطبيعة. وكأهل لما هو خارق للعادة كان لا بد من تفسير ظاهرتهم، أو صرفها.

كان إدراك الألم في أوروبا القرن الثامن عشر يمر بتغيرات مهمة تم تصنيفها بأثر

---

(1) كتب مايكل توسيغ Michael Taussig دراسة تاريخية إثنوغرافية مثيرة للاهتمام، في موضوع: **Shamanism, Colonialism and the Wild Man**, Chicago: Chicago University Press, 1987، وكان كتاب توسيغ أحد مصادر إلهام كتاب كارولاين همفري: Caroline Humphrey, **Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power Among the Daur Mongols**, Oxford: Clarendon Press, 1996.

(2) Gloria Flaherty, **Shamanism and the Eighteenth Century**, Princeton, Princeton University Press, 1992.

رجعي على أنها «علمنة»[1]. روزالين راي Roselyne Rey، في تأريخها الطبي للألم، تصف تحولًا مهمًا في مشاورات الأطباء المنتمين للمدرسة الحيوية. وقد فسر الأطباء أسطورة العقاب على الخطيئة الأصلية بأنها أسطورة العقاب على التجاوزات بحق قانون الطبيعة (على سبيل المثال، اتباع نظام غذائي خاطئ أو عدم ممارسة الرياضة)[2]. كان هذا تفسيرًا مجازيًا بسيطًا بحيث تم تجسيد الطبيعة ووهبها وساطة مملوكة في الأصل لله[3]. ولكن كان هناك تحول آخر مثير للاهتمام تُعرّفه راي، ولم يكن مجرد مسألة تعويض مجازي بل تغير في قواعد المفهوم.

مستشهدة بالهجوم الذي شنه الفلاسفة على التبرير المسيحي للألم (بأنه احتفال بالألم بدأ مع أسطورة آلام المسيح)، تقول راي إن خطاب الخطيئة والعقاب جرت تنحيته جانبًا لصالح آخر[4]. في الخطاب الأحدث، بدأ تشييء الألم، وتم وضعه في إطار فلسفة آلية، ووضعه داخل المعرفة المتراكمة للجسم الحي، والتي تم اكتسابها من خلال تشريح الحيوانات الحية: «حتى بالنسبة لشخص مؤمن أو ورع بحق مثل هالر Haller»، تقول راي عن أحد أوائل المختبرين الكبار، «تمكن من مقاربة التساؤل عن الألم بدون إبداء هواجس دينية؛ ومن الحقيقي أن ذلك كان أسهل على شخص

(1) يصف التاريخ الانتصاري لعلمنة الألم هذه العملية بأنها تحول من التسليم للمعاناة والقسوة المبررة بالمعتقدات الدينية والمتغاضى عنها قبل العصر الحديث، إلى تراكم المعرفة العلمية وتعاظم التوجهات الإنسانية التي قادت إلى اكتشاف واستخدام التخدير في القرن التاسع عشر. انظر:
«Donald Caton, M.D., «**The Secularization of Pain, Anaesthesiology**», vol. 62, no. 4. 1985».

(2) «أصبح ألمهم علمانيًا تمامًا، وتم اعتبار الألم والمرض بأنهما عقاب الطبيعة لإهمال الإنسان لنظامه الغذائي، بينما كان يُنظر للمرض العقلي على أنه علامة على الصراع بين كل فرد وقيود النظام الاجتماعي؛ وقد دعا هذا التفسير إلى إعادة تنظيم جذري للمجتمع في حالة اعتراض مبادئه (العفة تحديدًا) للطبيعة. ويفسر ذلك سبب رؤية طبيب عصر التنوير بأنه كي يكون الفرد رجل فضيلة جيدًا عليه أن يكون طبيبًا جيدًا، وبذلك تم عكس العلاقة التقليدية بين الطب والفضيلة».
(Roselyne Rey, **The History of Pain**, Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1993. p. 107).

(3) انظر:
Basil Willey's **The 18th Century Background: Studies on the idea of Nature In the Thought of the Period,** London: Chatto & Windus, 1940.

(4) ترى راي أن «التغير الأساسي، حدث في موضع آخر... يقع هذا التغير تحديدًا في فكرة أن التساؤل المسألي حول الألم تم وضعه بالنسبة للطبيب أو الفسيولوجي خارج إطار مشكلة الخطيئة، الشر، والعقاب» (Rey, p.90). بمعنى أن مسألة الألم تصبح الآن «شر إنساني» وهو مبدأ علماني يفتقر إلى التفسير اللاهوتي.

تضمن عمله الاختبار على الحيوانات، عوضًا عن كونه طبيبًا (أي شخص صقل في نفسه فن المداواة والإراحة). باختبارات هالر Haller وبداية المنهج التجريبي، أصبح مفهوم الإدراك والوظائف الخاصة بالأعصاب والعضلات مبنيًا بشكل أكبر على أسس علمية[1]. أي أنه تم تفسير «النشاط» و«الهمود» بمصطلحات تجريبية، بحيث ترتبط «المشاعر» بالأولى وتنتفي عن الثانية.

في هذا المثال، علمنة الألم لا تشير فقط إلى تخلي عن اللغة الفائقة (الهواجس الدينية)، بل تحول إلى انهماك جديد من المحاولة الشخصية للعلاج والمواساة (أي، إقامة علاقة اجتماعية) إلى محاولة نائية لبحث وظائف وأحاسيس الجسم الحي. ويتم إلحاق الألم بالحيوانات بطريقة منهجية بهدف فهم أسسه الفسيولوجية[2]. فمن ناحية، لدينا الألم الذي يأتي في الحوار بين المريض والطبيب، ومن ناحية أخرى الألم هو التفسير الناتج عن الملاحظة التجريبية في سياق يتم فيه، كما أشار دي سيرتو De Certeau، نزع الوجود عن اللغة. إن هذا النموذج الأخير هو الذي يقود التشكيك التنويري للتعرف على ادعاءات الشامان العلاجية (نتيجة الاضطراب من العروض المذهلة و«الوحي» بأرواح «غير مرئية»)، كما يساعد على إنشاء الاختصاص العلماني المعرفة الفسيولوجية من خلال تقارير مكتوبة حول النتائج التجريبية[3]. لا يوصف هذا التباين بصورة صحيحة في إطار «التخلص من الوهم»، بينما ما على المحك هو أنماط مختلفة من الإدراك حول الألم، وطرق مختلفة لتشييئه. لذا فإن السؤال الذي شغل هالر Haller في تجاربه على الحيوانات هو عما إذا كان الألم ينتج عن المثيرات نفسها أو يتأثر بجزء الجسم الذي يتعرض له: «من أجل حل هذه المشكلة، قام هالر بمضاعفة وتنويع أنواع الكاشف والطرق المستخدمة لتحفيز جزء معين من الجسم، باستخدام نهج «الإقصاء»: لذا قام بتطبيق مثيرات حرارية، ميكانيكية (التمزيق، القطع) وكيميائية (زيت الزاج، ملح النترات) على كل جزء على

(1) المرجع السابق، ص 91 .

(2) تلاحظ راي أنه في أعمال هالر «يصبح ألم الحيوان أداة للبحث الفسيولوجي الذي أتاح له تقرير أن الأعصاب والأجزاء المعصبة هي الحساسة، بينما ألياف العضلات هي سريعة الاستجابة فقط» (المرجع نفسه، ص 110).

(3) المرجع نفسه، ص 109. في مقالة عرض حول تأريخ روي بورتر Roy Porter للطب، يشير توماس لاكوير Thomas Laqueur بأسف إلى طباق العنف والألم الذي يلحق بالحيوانات والبشر من أجل التجربة، الذي صاحب القصة الانتصارية للطب الحديث.
(T. Laqueur, «Even Immortality», **London Review of Books**, July 29, 1999).

التوالي. تم استخدام الكهرباء، الكلفانية تحديدًا، عند اكتشافها، كوسيلة لقياس مدى حساسية أعضاء الجسم وصلاحيتها وحيويتها المتبقية بعد الموت. فُحص الجسم كلة تمامًا من الرأس للقدمين: «الأغشية، الأنسجة الحيوية، الأوتار، السفاق، العظام، الغضاريف، العضلات، الغدد، الأعصاب، وهكذا». وتحول مبدأ التجربة الذي اعتبر منذ البداية وضع الشيء تحت الاختبار إلى استخدامه لفحص حالة داخلية من خلال التلاعب الخارجي (التجربة)[1].

ولكن، ادعاءات الدجالين (الذين رُبط الشامان بهم غالبًا) لم تُصرف دائمًا. اعتبر جيروم غاوب Jerome Gaub، عضو الجمعية الملكية وأستاذ الطب، بلاغتهم وسرعة تصديقها قيمة في العلاج: «هذا الإيمان هو ما يطمح إليه الأطباء بشدة، وذلك لأنهم إذا عرفوا كيفية تحقيقه بأنفسهم مع المرضى، سيصبح المرضى أكثر طاعة وتزيد القدرة على نفث حياة جديدة فيهم بالكلام فقط، علاوة على ذلك، سيجدون أن قوة علاجاتهم قد زادت وتصبح النتائج أكثر يقينًا». أثارت العروض المبالغ فيها للمشعوذين الذين بشروا بالعلاج التعجب، وقاد التعجب إلى الأمل. «أحيانًا كانت تجرى إثارة أجزاء الجسم بحيث يتم تحرير أسسها الحيوية من التخدير، ويعود تناغم الجهاز العصبي، وتتسارع حركة الأعضاء، وهنا تهاجم الطبيعة وتهزم بقوتها مرضًا طال علاجه دون جدوى. ليهنئ هؤلاء المحظوظون أنفسهم، الذين تعافوا سريعًا بطريقة تلك الفنون الفارغة لا بنظام المداواة المتفق عليه، أقول، على استعادة صحتهم بغض النظر عن السبب!»[2]. يرى جاوب أن «المداواة هي عملية اجتماعية بحيث تتم إجازة إلهام المداوي لا بالمصدر الغامض بل بقدرته العلاجية».

نشأ الاهتمام بالمواد المسببة للهلوسة التي استخدمها الشامان لاحقًا[3]. ولكن

---

(1) للرجوع إلى المبادئ الجديدة للتجربة في طب القرن السابع عشر الطبيعي انظر:
Peter Dear, **Discipline and Experience: The Mathematical way in the Scientific Revolution**, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

(2) انظر: **Flaherty**, p. 99.

(3) في دراستها للشامانية والإلهام الشعري، تشير نورا تشادويك Nora Chadwick إلى إثنوغرافي الحياة السيبيرية بالقرن التاسع عشر: «وفقًا لنيموجوسكي Niemojowski، فإن الأطفال الذين يتم تكريسهم للشامان يعلمهم رجال مسنون، شامان بدون شك، ليعرفوا ليس المظاهر الخارجية والاحتفالات فقط، بل أيضًا الوظائف الطبية للنباتات والأعشاب، والطرق المختلفة للتنبؤ بالطقس من خلال سلوك وهجرة الحيوانات» (**Poetry and Prophecy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1952, p. 53).

في القرن الثامن عشر أُخذ منحى آخر من شخصية الشاماني بجدية أكبر، وهي الشاماني كشاعر، قاص للأسطورة، وفنان أدائي. تلخص غلوريا فلاهيرتي Gloria Flaherty تقارير يوهان خورخي Johann Georgi، الذي وصف شامانية آسيا الوسطى وربطها بنشأة فنون الكلام. وهو يقول: «مثل جميع وسطاء الوحي في العصور القديمة، تحدث رجال ونساء الشامان المعاصرون بلغة منمقة وغير واضحة حتى ينطبق ما يقولونه على كل الحالات، أيًا كانت النتيجة. أضاف أنه كان من الضروري أن يفعلوا ذلك حتى يعرف المؤمنون بهم وحدهم الذين عرفوا الطلاسم فقط لا الأبجديات كيفية التواصل معهم بمشاركة الصور والأحاسيس. كانت الابتهالات أحد الأشكال المفضلة لأن إيقاعها ونغماتها تؤثر في الجسم مباشرة، من دون مناشدة لملكة المنطق الأعلى شأنًا.. وحدد خورخي جهازهم العصبي الخاص كسبب في التأثر: «الأفراد الذين يتمتعون بتلك الهيئة والحساسية يكونون مفعمين بالأحلام، التخيلات، الخرافات، والقصص الخيالية، وهم كذلك بالفعل»[(1)]. الشامان، كما صرح هيردر بوضوح، بعيدًا عن كونهم مجرد مشعوذين، كانوا شعراء شفاهيين، موسيقيين مقدسين، وعارضين مداويين، والذين من خلال جميع الحيل التي استخدموها أتاحوا لجمهورهم الشعور في دواخلهم بقوة أعظم من أنفسهم[(2)].

إذا نُظر إلى بلاغة وسلوك الشامان على أنه فن، فيمكن أن يُنظر لبعض الفنانين على أنهم شامان. وإذا كانت النشوة علامة على الوحي التكهني، فقد كانت دلالة على العبقرية الفنية. تكتب فلاهيرتي Flaherty عن النظرية التطورية للعبقرية في أوروبا القرن الثامن عشر التي بنيت على أساطير أورفيوس الكلاسيكية والأوصاف الإثنوغرافية للشامان، وهي نظرية ركزت في النهاية على ظاهرة موتزارت العالمية المذهلة[(3)]. وتقول فلاهيرتي إن ربط جمهور موتزارت عادة بأورفيوس كان جزءًا من «أسطرة» الفنان العظيم، وقدراته العلاجية و«التهذيبية» التي اكتسبها بالوحي. لذا، تشير فلاهيرتي من بين معاصرين آخرين إلى الطبيب سايمون تيسو Simon Tissot، الذي وصف «العبقرية» التي أظهرها تأليف موتزارت للموسيقى: «كان يُقاد لا إراديًا أحيانًا إلى الهاربسيكورد (الشكل الأول من البيانو)، أي بقوة مفاجئة»، كتب تسيو، «واستوحى منها نغمات معبرة عن الفكرة التي استحوذت عليه للتو. قد يقول المرء في لحظات كتلك إنه كان أداة وقعت تحت سيطرة

(1) Flaherty, pp. 74 - 75.

(2) op.cit, chapter 6.

(3) المرجع السابق، ص 150.

الموسيقى، والتخيل بأنه مجموعة من الأوتار المرتبة بتناغم بطريقة فنية بحيث لا يمكن لمس إحدها دون تحريك البقية؛ وهو يعزف كل الصور، بينما ينظم الشاعر شعرها ويرسمها الرسام[1]. تم استخلاص فكرة الوحي تلك من الأداء المذهل للفنان، والتي وُصفت بأنها نتيجة لاستحواذ قوة خارجية عليه.

يقول يوهان سولتزر Johann Sultzer؛ مُنظر في الفنون الجميلة، بمصطلحات أكثر عمومية: «يدعي كل الفنانون العباقرة أنهم يختبرون من حين لآخر حالة من الحدة النفسية المذهلة التي تجعل العمل أسهل على غير العادة، بحيث تظهر الصور من دون مجهود وتتدفق أفضل الأفكار بغزارة وكأنها هدية من قوة أعلى. هذا بدون شك ما يطلق عليه الوحي. إذا اختبر الفنان هذه الحالة، تظهر له أداته في ضوء غير اعتيادي، وتبتكر عبقريته، كأنما تقودها قوة إلهية، من دون مجهود، وتشكل اختراعاته في أكثر صورة مناسبة من دون عناء، وتأتي أفضل الأفكار والصور بتدفق إلى الشاعر الموحى إليه من دون دعوة، ويحكم الخطيب بأعظم فطنة، وأعظم حدة، بحيث تظهر الكلمات الأقوى والأكثر تعبيرًا بوضوح على لسانه[2]. يجادل فلاهرتي بأن تلك التصريحات تذكرنا بقوة بالشامانية وفي حالة الشامان لا يتم وصفها بشكوكية بل روعة. فهم يطوعون فكرة الوعي مجازًا كتحكم للأداة من خارج الشخص، أو كهدية من قوة أعظم. ولكن تظل تلك استعارات تغطي قصورًا في تفسير تلك الظاهرة الدنيوية بمصطلحات طبيعية.

ولكن عندما وضع الطبيب ملكيور ويكارد Melchior Weickard تفسيره في ضوء السيكولوجيا الإنسانية بشكل كامل، حدث تغير كبير في اللغة: «العبقري، إنسان يتمتع بقوى تخيلية ممجدة، يبدو أن لديه ألياقًا دماغية أسرع في الانفعال عن باقي البشر»، يتوقع ويكارد، «أن تلك الألياف تتحرك بشكل أسرع وأسهل، بحيث تظهر صورًا حيوية ومتكررة»[3].

بغض النظر عن مدى ملاءمة تلك التفسيرات من منظور القرن اللاحق، ألمح خطاب علماني للوحي الآن كليًا إلى قدرات «الجسم الطبيعي» ومظاهرها الاجتماعية. العبقري، مثل الشامان، كان حينًا أداة، مؤديًا، ومنتجًا للخرافة. وبالنسبة لإيمانويل كانت Immanuel

(1) انظر: المرجع السابق، ص 159.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص 151 ـ 152.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص 153.

Kant، العبقري كان ببساطة شخصًا يستطيع أن يمارس ملكاته المعرفية بصورة طبيعية وببراعة من دون أن يحتاج إلى أن يعلمه أحد: «نقول إن من يملك تلك القوى بدرجة أعلى لديه عقل، ومن يملك مقاييس أقل من تلك الملكات يطلق عليه ساذج، لأنه يسمح لنفسه بأن يقوده أشخاص آخرون. ولكننا نطلق لفظ عبقري على من يستفيد من الأصالة وينتج من نفسه ما يجب بالعادة تعلمه بإرشاد من آخرين»(1). العبقري كان نتاجًا للطبيعة، وما أنتجه كان طبيعيًا، ولو منفردًا. ولهذا السبب أمكن تقديره من قبل جمهور مثقف في ممارسته الأحكام الذوقية.

الخرافة، الشعر، والإدراك العلماني

بداية من بلايك وكولردج وصاعدًا، اختبر الشعراء الذين اعتُبروا «عباقرة» في التقليد الرومانتيكي، المنهج الأسطوري من خلال شعرهم الديني(2). والأسطورة بالنسبة للفكر الرومانتيكي المبكر هي الطريقة الأصلية لفهم الحقيقة الروحية. وبينما أصبح الأنبياء التوراتيون والرسل بالإضافة إلى الشامان في «العالم البدائي» يُنظر إليهم على أنهم مؤديون، لاستخدامهم الأسلوب الروحي والوظيفة الشعرية، إذًا فإن العباقرة الجدد يمكنهم النظر في دواخلهم والتعبير عن حقائق روحية بتطبيق نفس المنهج. ولذا لم تكن فضيلة الإيمان ضرورية، وكل ما تطلبه الأمر هو أن يكون المرء صادقًا في نيته، وأن يعبر عن أعمق المشاعر الداخلية بصدق في شكل خطاب خارجي. قد يساعد ذلك على تفسير انتشار ما أطلق عليه ستيفان كوليني Stephan Collini «بلاغة الصدق»(3)، بين مشككي العصر الفيكتوري. ولم يُنظر إلى فكرة الصدق مع الذات بأنها واجب أخلاقي فحسب، لكنها افترضت أيضًا وجود ذات علمانية كان لا بد من إظهار سيادتها من خلال أفعال صادقة. ونشأت علمانية الذات من حقيقية كونها شرطًا مسبقًا يفترض وجوده للخوض في التجربة الفائقة (الشعرية والدينية) وليس نتاجًا عنها.

---

(1) I. Kant, **Anthropology from a Pragmatic Point of View**, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978, p. 22.

(2) ملحمة كولريدج Coleridge غير المكتملة Kubla Khan كانت معلمًا رئيسيًا كما أظهرت إلين شافر Elaine Shaffer في تطور الشعر الديني الحديث. ولكن بلايك Blake (الذي كان مصدرًا لإلهام كولريدج، بالصدفة) يعتبر مهمًا جدًا هنا، بالرغم من أن شافر لم تناقش عمله.

(3) **Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain,** 1850 - 1930, Oxford: Clarendon, 1991, p. 276.

رأى الشعراء أمثال براونينغ Browning، الذين عانوا من أجل الحفاظ على قناعاتهم الدينية في عصر تتزايد فيه الشكوك، في الأنماط الروحية وسيلة لإحداث تناغم بين نتائج علم النفس والتاريخ، أي التناغم بين الواقع الداخلي والخارجي. يلاحظ روبرت لانغبوم Robert Langbaum أن براونينج كان أول من أوجز «ما أصبح النظرية الشعرية السائدة في القرن العشرين أن تأثير الشعر يحدث من خلال الربط بين العوامل المختلفة في عقل القارئ، وأن عملية الربط تلك تقود إلى إدراك نمط ثابت، من خلال ما تم تقديمه تباعًا. وكان يطلق على الإدراك عادة في القرن العشرين «الإبيفانيا»[1] أي الظهور المفاجئ للروحي في شكل الفعلي».

ظل المنهج الأسطوري مهمًا حتى بين أدباء القرن العشرين الذين لم يعترفوا بأي إيمان ديني، مثل جيمس جويس James Joyce. ويكتب تي إس إليوت T.S. Eliot، في عرضه المدحي لرواية عوليس: «في استخدام الأسطورة، والتلاعب بالتشابه مستمر بين المعاصر والقديم، يتيح جويس منهجًا يجب أن يتبعه آخرون من بعده... (المنهج الأسطوري) هو ببساطة وسيلة للتحكم، الترتيب، وإعطاء هيئة وأهمية لمشهد العبث والفوضى الهائلة التاريخ المعاصر. وقد أشار كل من ييتس Yeats... وعلم النفس... والأنثروبولوجيا، و«الغصن الذهبي» The Golden Bough، إلى المنهج الأسطوري، حيث قدموا جميعًا ما كان مستحيلًا قبل بضع سنوات. وعوضًا عن المنهج السردي، يمكننا الآن استعمال المنهج الأسطوري. وأنا أؤمن بشدة أنه خطوة في اتجاه جعل هذا العالم الحديث ممكنًا من أجل الفن، ... النظام والشكل»[2].

استخدم تي إس إليوت T.S. Eliot ما أطلق عليه «المنهج الأسطوري» في شعره. ولكن، لا يجب أن يرتبك هذا الاستخدام للأسطورة مع إشارة ستاروبينسكي Starobinski إلى «أسطرة» التاريخ الحديث الذي أشرت إليه في وقت سابق. لا يوجد توق إلى وفرة مفقودة في هذا الأدب. هنا، تجري استعادة الأسطورة بوضوح كتأسيس خيالي للقيم العلمانية التي يبدو في النهاية أنها من دون أساس[3]. وبالتالي فإن الأسطورة هنا توصل إلى

(1) Robert Langbaum, **The Modern Spirit: Essays on the Continuity of Nineteenth and Twentieth Century Literature**, Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 87.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 82.

(3) انظر أيضًا Joseph Frank. «Spatial Form in Modern Literature», in **The idea of Spatial Form**, Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1991.

إدراك مختلف تمامًا عن ذلك الذي نجده في استخدام كولريدج Coleridge ورومانسيين آخرين للأسطورة. (مما يثير السخرية، أن الشخصية الخيالية للأسطورة التي قادت الكتاب التنويريين مثل ديدرو Diderot إلى وضع «الأسطورة» جنبًا إلى جنب مع «التقليد» هو تحديدًا ما يقود كُتّاب بداية القرن العشرين إلى ربط الاختلاق الأسطوري بـ«الحداثة»[1]).

جرت الإشارة بشكل متكرر إلى أهمية الأسطورة كتقنية أدبية لفرض وحدة جمالية على الطبيعة المفككة والعابرة للتجربة الفردية التي يختبرها الشاعر في الحياة الحديثة[2]. في تحول فضولي، استرجع الشعراء العرب الجدد، متأثرين بقوة بالشعر الأوروبي الحداثوي، ميثولوجيا شرق أوسطية قديمة، من أجل التعبير عما هو حديث بأصالة، ومشيرين بتلك الطريقة إلى رغبتهم في الهروب مما اعتبروه تقاليد خانقة في العالم الإسلامي المعاصر. أبرز هؤلاء الشعراء هو «أدونيس»؛ الاسم الأدبي الفينيقي لأشهر أعضاء مجموعة «شعر»[3]، والذي قدم نفسه بأنه ملحد وحداثوي. باستخدام أدوات مشابهة ومألوفة في الشعر الرمزي والسريالي الغربي، يلمح أدونيس إلى شخصيات أسطورية في جهد واعٍ لإرباك الإدراك الجمالي والأخلاقي الإسلامي، والهجوم على ما تم اعتباره تقليدًا مقدسًا، لصالح الجديد، أي الغربي[4]. (بالصدفة، كان يجب ترجمة تلك الأساطير إلى العربية من كتابات العلماء الأوروبيين الجدد الذين نسخوها وأعادوا سردها). ولكن تقنية أدونيس في هذا الإطار تصويرية وليست بنيوية؛ حيث هدفت بالأساس إلى خلخلة المشاعر المستقرة، لا إضفاء سمة النظام والهيئة في حال غيابها. هذا الاستخدام للأسطورة في الشعر

(1) بدأت مقالات الإنسيكلوبيدي Encyclopedie بذكر «التقليد» بمعناه اللاهوتي، ثم «التقليد» بالمعنى الديني (المسيحي واليهودي)، وصولًا إلى «التقليد الميثولوجي» وانتهاء إلى «التقليد» بعناه الفقهي (عملية نقل، التنازل عن شيء).

(2) انظر: Michael Bell and Peter Poellner, eds., **Myth and the Making of Modernity: The Problem of Grounding in Early Twentieth Century Literature,** Amsterdam/ Atlanta, GA: Rodopi, 1998.

(3) جاءت التسمية بناء على دورية تحمل نفس الاسم، جرى تأسيسها في بيروت عام 1956.

(4) انظر الحوار المطول الذي أجراه صقر أبو فخر: «حوار مع أدونيس: **الطفولة، الشعر، والمنفى**»، خاصة الجزء التاسع، المنشور في صحيفة **القدس العربي**، 14 يوليو/ تموز 2000، ص 13، ويتطرق إلى التنوير، العلمانية، الدين، والتقليد، ودور الأسطورة في كل منها. في إحدى النقاط، بالإشارة إلى عمل حرره أدونيس مكون من ثلاثة مجلدات حول أساطير ما قبل الإسلام، يسأله المُحاور عن سبب غياب الأساطير والملاحم في الإسلام. يجيب أدونيس أن الإسلام رفض النصوص السابقة كتعبير عن الوثنية أو الخرافة والسحر، بالرغم من أنه تبنى العديد من الأساطير المرتبطة باليهودية مثل قصص حول عصا موسى السحرية، وانشقاق البحر الأحمر، وهكذا وهي في حد ذاتها إعادة كتابة لأساطير سابقة في المنطقة.

العربي الحديث هو جزء من الرد على الفشل الملاحظ للمجتمعات المسلمة في العلمنة، وهو ممزوج بإدراك أن «الغرب» هو هدف يجب محاكاته.

وفقًا لأدونيس، تظهر الأسطورة حينما يتقابل المنطق الإنساني مع الأسئلة المربكة حول الوجود، وظهور محاولات للإجابة عليها بطريقة لا يمكن إلا أن تكون لا منطقية، مما ينتج مزيجًا من الشعر، والتاريخ، والروعة. يعتبر أدونيس حرية التفكير بتلك الطريقة، والتسليم علانية بأن الأسطورة نتاج ضروري للعقل العلماني، متكاملة مع الحداثة. لذا، فهو يخاطب الأسئلة الوجودية والتاريخية في شعره بأسلوب أسطوري. وتحديدًا، يعبر أدونيس عن رغبته في تخليص العرب الذين وقعوا في قبضة «اللغة المقدسة» لمدة ألف عام، من خلال أساطير الانعزال، البعث، والخلاص[1]. ومع ذلك، في الخطاب الإسلامي الكلاسيكي، اللغة العربية للقرآن لا يطلق عليها أبدًا «لغة مقدسة» كما هو الحال في الخطاب العلماني الحديث، إذ يفترض الأخير مسبقًا فكرة مجردة يطلق عليها «اللغة» يمكن أن تتحد مع خاصية مشروطة يطلق عليها «القدسية».

عـادة، يستخدم أدونيس مصطلح الأسطورة لكل من الاحتفال بالإبداع الإنساني وكشف القناع عن نفوذ النصوص المقدسة. ينصب اهتمامه على المنطق، واستعادة قداسته الضرورية للإنسانية. بتقليد خطاب أوروبي (فيورباخي) سابق، يصرح أدونيس بأن «منطق الإلحاد هنا يعني استرجاع الإنسانية لطبيعتها الحقيقية، والإيمان بها عن طريق ميزة إنسانيتها... بالنسبة للإلحاد، المقدس هنا هو الإنسان نفسه، لكونه صاحب منطق، ولا يوجد ما هو أعظم من هذا الإنسان. يستبدل الإلحاد الوحي بالمنطق، والله بالإنسانية»[2].

---

(1) ظهرت الأسطورة (اليونانية والتوراتية) أيضًا في أعمال من يطلق عليهم الشعراء الرومانسيين في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، مثل أبو شادي، ناجي، أبو شبكة، وآخرين. بتقليد الأساليب الشعرية الغربية، ترك لهم انغماسهم مجالًا قليلًا للتأمل في مشكلة الخلاص الثقافي (انظر:
M. M. Badawi, «Convention and Revolt in Modern Arabic Poetry». in **Modern Arabic Literature and the west**, London: Ithaca Press, 1985).
أما بالنسبة للشعراء «الجدد» فكان هذا الانشغال الأخير تحديدًا هو الذي أعطى لاهتمامهم بالأسطورة قوة الدافع. لذا، في منشوره الشهير «بيان الحداثة» عام 1992، يقارن أدونيس بنفس حاسدة بين العربي والآخر الغربي، ويجد في الأخير كل ما هو ذو قيمة. «ليست الحداثة فقط هي ما تغيب عن الحياة العربية»، يخلص أدونيس، «ولكن الشعر نفسه يغيب أيضًا»
(Muhammad Lutfi al Yusufi, «al Qasida al muasira» in Fandi Salih, ed., **al Mu'aththarat al ajnabiyya fi al shi'r al 'arabi almu'asir**, Beirut, 1995, p. 57).

(2) Adonis (Ali Ahmad Sa'id), **al Thabit wa l mutahawwal**, Beirut: Dar al Awda, 4th ed., vol. I, 1983, p. 89.

ولكن الإلحاد الذي يؤله الإنسان، هو، مما يثير السخرية، قريب إلى عقيدة التجسيد. فكرة وجود «منطق إلحادي» واحد وواضح هي في حد ذاتها نتاج لثنائي حديث اعتقاد أو عدم اعتقاد في كائن خارق للطبيعة.

ويجادل أنه بالرغم من أن الشكل الأصولي للفكر الإسلامي السائد اليوم هو في حد ذاته أسطوري، فإن شكل الأسطورة هذه اكتسب لدى المؤمنين طابع القانون الوصية ولا يبدو لهم كأسطورة. بالنسبة لأدونيس، الأسطورة جمعية، وفوضوية، بينما القانون الديني توحيدي وشمولي. في الإشارة للحقيقة غير الواعية للخطاب الديني المعاصر، الأسطورة لديها وظيفة مختلفة تمامًا عن تلك التي يحددها الشعراء الأوروبيون الحداثيون عندما يستخدمونها لتأسيس التجربة العلمانية[1].

الليبرالية الديمقراطية والأسطورة

أبدأ هذا الفصل بنظرة الأنثروبولوجيين الراديكاليين الذين انتقدوا الدولة الليبرالية الحديثة لتظاهرها بأنها علمانية وعقلانية بينما هي في الحقيقة غارقة بشدة في الأسطورة والعنف. أنتقل بعدئذ إلى إشكالية العلماني كفئة بعد البحث في تحولاته. وأصل الآن إلى مُنَظِّرة سياسية ليبرالية معاصرة تجادل بأن الدولة العلمانية، الليبرالية، تعتمد في فضائلها العامة (المساواة، التسامح، الحرية) بشدة على الأسطورة السياسية أي، تعتمد على سرديات الأصل التي تؤسس لقيمها السياسية وإطارًا متماسكًا لأخلاقياتها العامة والخاصة. ويعيدنا ذلك إلى العلمانية كعقيدة سياسية، وارتباطاتها بالـ «مقدس» والـ «مدنس».

(1) في سنوات أخيرة، أنتج علماء الإسلام الغربيون بعض التحليلات الجديرة بالملاحظة عن الأسطورة في الإسلام. لذا، يدعي ياروسلاف ستاتكفيش jaroslav stetkevych أن القرآن هو تمثيل كسري لأسطورة عربية قومية تؤسس لسلطة محمد ككاهن ملك نمطي. أجد محاولته لتقديم الافتراضات الفيكتورية عن القداسة والقومية في تقليد ثقافي مختلف تمامًا بأنها مبتكرة لكن غير مقنعة (J. Stetkevych. **Muhammad and the Golden Bough**, Bloomington: Indiana University Press, 1996). هناك مقاربات مختلفة تمامًا حول الأسطورة في القرآن، وهي في رأيي أكثر إثمارًا من قبل أنجيليكا نيويرث Angelika Neuwirth. بعكس ستاتكفيش وأدونيس، لا تهتم نيويرث بالأساس بسرديات أسطورية لكن بالبنى الزمنية للبلاغة القرآنية. وهي تصف تفصيليًا كيف يقوم أسلوبه باستدعاء وإعادة تمثيل ما تطلق عليه الزمن الأسطوري. وهي تؤكد على أهمية القرآن كتلاوة وليس مجرد نص أي، كونه لا يقرأ ببساطة لمحتواه الإعلامي لكنه يُقرأ ويُسمع باندماج تمام مع الإلهي؛
(A. Neuwirth, «Qur'anic Literary Structure: Revisited: Sartt al Rahman between Mythic Account and Decodation of Myth», in **Story telling in the Framework of Non fictional Arabic Literature**, ed. S. Leder, Wiesbaden: Harassowitz. 1998).

ترى مارغريت كانوفان Margaret Canovan أنه إذا تخلت الليبرالية عن أوهامها بأنها حزب المنطق، فستكون في وضع أفضل للدفاع عن قيمها السياسية في وجه نقادها المحافظين والراديكاليين[1]. وتذكرنا بأن المبادئ الرئيسية لليبرالية تقوم على افتراضات تساؤلية حول طبيعة البشرية وطبيعة المجتمع: «كل البشر يُخلَقون متساوين»، «الكل يمتلك حقوق إنسان»، وهكذا. ولكن، ليس هناك ملاحظ عادل للحالة الإنسانية سيجد تلك المقترحات الوصفية بدون إشكالية، تقول كانوفان. فالرجال والنساء ليسوا متساوين في الحقيقة، كما أنهم لا يمارسون حقوق الإنسان في العالم كما نعرفه.

تشير كانوفان إلى أنه في القرن الثامن عشر، الأفكار التي شكلت في النهاية صميم التفكير الليبرالي ارتبطت بتصور مميز للطبيعة بأنها واقع عميق. في القرن اللاحق، استدعى الليبراليون الطبيعة على أنها حقل أكثر حقيقية من العالم الاجتماعي، وهو فهم أعطاهم سببًا للتفاؤل بالتغير السياسي. لم تشر مصطلحات الحقوق الطبيعية ببساطة إلى ما يجب أن يحصل عليه الرجال (ولاحقًا النساء أيضًا) بل إلى ما يملكونه بالفعل في واقع الطبيعة الإنسانية التي تقع دون العالم المشوه كما يبدو الآن. ولكن، بالنسبة لمعارضي الليبرالية المحافظين فإن عدم المساواة والظلم في العالم يعكس مباشرة طبيعة البشر الميؤوس منها.

لماذا وظَّف الليبراليون الأوائل مصطلح الطبيعة بهذا الشكل؟ ببساطة لأنه من وجهة نظرهم، فكرة «الطبيعة» استخدمت لشرح وتبرير الأشياء. فقد كان الإصرار على أن عدم المساواة والقيود الاجتماعية الواضحة كانت «غير طبيعية» في الواقع بهدف استدعاء عالم بديل، عالم أسطوري و«طبيعي»، حيث تسوده الحرية والمساواة. ولكن مع الوقت، افتراضاتهم عن طبيعة «الإنسان» عرَّضَت الليبراليين إلى نقد غير مريح. وبَرُز هذا الضعف باكتمال مع نهاية القرن التاسع عشر، وصعود الواقعية الاجتماعية، والبروز المتزامن لرؤية جديدة عن الطبيعة بأنها عنيفة ويقودها الصراع. وما ساعد في النهاية على إحياء الفكرة الليبرالية للحقوق الطبيعية في مقابل الرؤية التي تفترض قسوة الطبيعة لم يكن تنظيرًا أكثر فاعلية، بل تجربة أوروبا بأهوالها الخاصة التي تجسدت في النازية والستالينية في النصف الأول من القرن العشرين. لذا، سهلت الأسطورة الليبرالية المشروع الكلي لحقوق الإنسان

(1) Margaret Canavan, «On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections», **Political Studies**. vol. 38, 1990. p. 9.

الذي يعد جزءًا كبيرًا من عالمنا المعاصر، ويصاحب ذلك أخلاقية قيل خطأً إنها غير مناسبة للعلمانية كنظام للحوكمة السياسية.

تقر كانوفان بوجود ليبراليين مشككين ممن يعترفون بضعف المؤسسات الليبرالية ويؤكدون أهمية المواطنة العلمانية والحاجة لالتزام واعٍ بالترتيبات السياسية العلمانية، حيث يتم فصل الدين عن الدولة. وتبدو الأسطورة أقل أهمية بالنسبة لهم. ولكن لا يوجد شك، تؤكد كانوفان، بأنه في بداية ما نعرفه الآن بأنه «ليبرالية» كانت أسطورة الطبيعة ملهمة، بحيث أتاحت التأثير في تحولات كبيرة. ومع ذلك فإن الخطاب السياسي الليبرالي يتعرض الآن للهجوم مجددًا. وترى كانوفان أن المبادئ الليبرالية كعالمية حقوق الإنسان من الصعب الدفاع عنها في وجه الطبيعة الموضوعة في إطار اجتماعي. فعندما يتم تفسير الطبيعة في إطار الفلسفة الوضعية وبمعايير إحصائية، فإن معايير السلوك والمشاعر المختلفة ستكون «طبيعية» على حد سواء. ما ينتج نسبية معاقة على حد علمنا.

تجادل كانوفان بأن الدفاع عن المبادئ الليبرالية في العالم الحديث لا يمكن أن يتم بفاعلية بجعل النقاشات المجردة أكثر تزمتًا، كما جاء في محاولات رولز Rawls. وقد دفع ذلك، ولو في سجل آخر، إلى ارتياب ستيوارت هامبشير Stuart Hampshire من استخدامات «المنطق» و«المنطقي» في عرض رولس لليبرالية السياسية. يسأل هامبشير: لماذا يجب أن يكون الإجماع المتداخل بين الأشخاص «المنطقيين» على القيم الليبرالية الأساسية إما مطلوبًا أو متوقعًا؟ «الإجابة تكمن في تاريخ أسطورة المنطق في حد ذاتها. أفلاطون، في حديثه عن العدالة في «**الجمهورية**»، تخلص من الفكرة العبقرية والمسلية بأن الروح مقسمة إلى ثلاثة أجزاء، مثلما تقسم الدولة المدنية إلى ثلاثة مستويات اجتماعية، وفي روح الإنسان العادل، الجزء الأعلى، وهو المنطق، يضمن التناغم والاستقرار، وفي المدينة العادلة، المستوى الأعلى، أي الفلاسفة المدربين على الرياضيات، سيفرضون النظام في مجتمع منظم جيدًا. في الخطاب العادي والتقليدي، كان من البديهي افتراض أن مشاعر ورغبات الناس تنتج عن النفس الدنيا، العدوانية والمتمردة، كما أنه يجب أن تُترك تلك المشاعر والرغبات في موضعها المناسب، بعيدًا عن تمالك النفس[1]. يقول هامبشاير إن الشغف والصراع، لا المنطق والنظام، أساسيان في صورة

(1) S. Hampshire, «Liberalism: The New Twist». **The New York Review of Books**, vol. 40, August 12, 1993, pp. 45 - 46.

الطبيعة الإنسانية التي سمحت ببقاء الليبرالية منذ البداية. لذا، بينما يريد هامبشير استبعاد أسطورة المنطق في النظرية الليبرالية المعاصرة، تستدعي كانوفان منطق الأسطورة.

تؤمن كانوفان بأن الدفاع عن الليبرالية يتم فقط بإدراك واستلهام أسطورتها العظيمة بصورة واضحة. «الليبرالية لم تكن أبدًا تفسيرًا للعالم، تقول كانوفان، بل مشروع وجب إدراكه. قد يتم الحديث عن «الطبيعة» في الليبرالية المبكرة، «الإنسانية» في عصرنا، وكأنهما موجودتان بالفعل، ولكن الغاية من الحديث عنهما هي أنهما ما زالتا في طور التكوين. هذا الجوهر لأسطورة الليبرالية، بنائها الخيالي، يؤكد على حقوق الإنسان تحديدًا لأنها غير مندمجة في بناء الكون. الحقيقة المخيفة التي كشفتها الأسطورة الليبرالية هي، إذن، أن المبادئ الليبرالية تتعارض مع صلب الطبيعة الإنسانية والاجتماعية. مسألة الليبرالية لا تكمن في إزالة بعض العراقيل العرضية وتمكين الإنسانية من كشف جوهرها الطبيعي، بل هي أقرب إلى بناء حديقة في غابة زاحفة باستمرار ... ولكن عامل الحقيقة في الصورة الكئيبة للمجتمع والسياسة التي رسمها نقاد الليبرالية تحديدًا هو الذي يجعل مشروع إدراك المبادئ الليبرالية أكثر إلحاحًا. العالم مكان مظلم، يحتاج الخلاص بواسطة ضوء الأسطورة»[1]. مشروع الخلاص الليبرالي في عالم الظلم والمعاناة الذي تدعونا كانوفان للاعتراف به في إطار أسطوري يتيح مرة أخرى تأكيد صفة الإنسانية المقدسة، وإعادة تمكين المشروعات الليبرالية. ويسمح باستعادة سياسات اليقين، واسترداد السياسية للغة التكهن عوضًا عن النسبوية الأخلاقية. لذا، مثلما كان يوصف غالبًا بأنه استبعاد سياسي للنساء، يمكن الآن إعادة توصيف الموضوعات الاستعمارية في التاريخ الليبرالي بأنها امتداد تدريجي لمشروع التحرير الكوني الليبرالي غير المكتمل.

الصورة التي توظفها كانوفان لتقديم الليبرالية والدفاع عنها مدهشة: «عمل حديقة في غابة زاحفة باستمرار» و«أن العالم مكان مظلم، يحتاج الخلاص بواسطة ضوء الأسطورة». تلك الصورة ليست مجرد دعوة لتبني مقاربة أسطورية: لكنها بالفعل جزء من الأسطورة. وهي تركز على (تشرح وتبرر) العنف الواقع في قلب عقيدة سياسية تنصلت من العنف من حيث المبدأ. لا يعني ذلك، بالتبعية، أن هذا العنف في جوهره «غامض، محير، ملتوٍ، مخيف، أسطوري»، و«علامة على وجود الآلهة» كما يقترح توسينغ Taussing. العنف

(1) Canovan, p. 16.

الليبرالي الذي أشير إليه (في مقابل عنف الأنظمة غير الليبرالية) شَفَّانِي. وهو عنف ناتج عن تعميم المنطق نفسه. ومن أجل خلق مساحة مستنيرة، يجب على الليبرالي «أن يهاجم باستمرار ظلام العالم الخارجي الذي يهدد بغمر هذه المساحة»[1]، ولا يجب غزو هذا العالم الخارجي فقط، ولكن في الحديقة نفسها هناك دائمًا أعشاب ضارة يجب تدميرها وأغصان جامحة يجب قطعها.

يصل عالِم السياسة الليبرالي والمتخصص في شؤون الشرق الأوسط ليونارد بايندر Leonard Binder، مثل كانوفان، إلى نفس النتيجة حول ضرورة العنف، ولكن من خلال مجموعة صريحة من المقترحات حول احتمالات الخطاب العقلاني وحدوده، وليس من خلال استدعاء الأسطورة كما يبدو:

1 ـ الحكومة الليبرالية هي نتاج عملية مستمرة ذات خطاب عقلاني.

2 ـ الخطاب العقلاني ممكن، حتى بين هؤلاء الذين لا يشاركون نفس الثقافة أو الوعي.

3 ـ الخطاب العقلاني يمكن أن يُنتج تفاهمًا مشتركًا وإجماعًا ثقافيًا، بالإضافة إلى الاتفاق على التفاصيل.

4 ـ الإجماع يسمح بترتيبات سياسية ثابتة، وهو الأساس المنطقي لاختيار الاستراتيجيات السياسية المحكمة.

5 ـ الاختيار الاستراتيجي العقلاني هو أساس تحسين الحالة الإنسانية من خلال الأفعال الجمعية.

6 ـ الليبرالية السياسية، بهذا المعنى، غير قابلة للانقسام. وإما ستسود في جميع أنحاء

---

(1) يمكن إيجاد مجاز البستنة أيضًا في الخطاب الاستعماري للقرن التاسع عشر. لذا، اللورد كرومر، الحاكم البريطاني الفعلي لمصر منذ عام 1883 إلى 1907، في عرضه للإصلاحات التي تمت تحت قيادته، يقول، بثقة ملكية: «كما تجذرت بذور الحضارة الغربية الحقيقية بعمق ذات مرة، هذا هو الحال الآن في مصر، في النهاية، لن تتمكن القوى الرجعية، مهما كانت خبيثة، من كبح الإنبات والنمو المطلق. البذور التي زرعها الحكام المصريون السابقون للاحتلال البريطاني لم تنبت إلا أعشابًا ضارة. وما تم زرعه الآن هي بذور حضارة حقيقية. وسوف ينبتوا ثمارهم في موسمهم بالتأكيد. العداوة، الجهل، التحيز الديني، وكل القوى التي تجتمع حول النظام الاجتماعي الباطل والفاسد، قد تفعل كل ما في وسعها، لكنها لن تنجح. لقد وجهنا ضربة لقوى الرجعية في مصر بحيث لن تتمكن من التعافي أبدًا، وبحيث إذا وفت إنكلترا براجباتها أمام نفسها، والمصريون، والعالم المتحضر، لن تتاح لهم أي فرصة للتعافي» (**Modern Egypt,** vol. II, London: Macmillan, 1908, pp. 558 - 559) هذا الاستخدام المجازي لعمل الحديقة في ذروة الاستعمارية يفتقر بوضوح إلى الكآبة في أسطورة البستنة ما بعد الاستعمارية لكانوفان.

العالم، أو سيلزم الدفاع عنها من خلال فعل غير منطقي[1]. ولكنني أقترح أن ما تطلق عليه كانوفان الأسطورة الليبرالية هو جزء من الهيكل العميق لحجة بايندر المجردة. تقوم الليبرالية السياسية على إجماع ثقافي وتهدف إلى التقدم الإنساني. هي نتاج الخطاب العقلاني وشرطه المسبق أيضًا. يجب أن تسود العالم غير المحرر، إن لم يكن بالمنطق، فبالقوة من أجل أن تبقى حية.

في الحقيقة، الديمقراطية الليبرالية تعبر هنا عن الأسطورتين العلمانيتين اللتين على خلاف، كما هو معروف: الأسطورة التنويرية للسياسة كخطاب للمنطق العام والتي تمكن علاقتها بمعرفة النخب من توجيه تعليم البشرية، والأسطورة الثورية للتصويت العالمي، وهي سياسة الأعداد الكبيرة بحيث يتم السعي إلى تمثيل «الإرادة الجمعية» بقياس الرأي ووهم انتخاب المواطنين الفردي. النظرية العلمانية عن الدولة تقوم على تلك الأسس المتناقضة: من ناحية، الإدراك الليبرالي النخبوي يسعى إلى احتواء الشغف الديني، ومن ناحية أخرى، الأرقام الديمقراطية تتيح هيمنة الأغلبية على الأقلية حتى وإن كان كلاهما مشكل دينيًا.

فكرة أن العالم يحتاج أن يتحرر هي أكثر من مجرد فكرة. منذ القرن الثامن عشر، نشَّطَت الفكرة مجموعة متنوعة من المشروعات الفكرية والاجتماعية في إطار العالم المسيحي وما عداه، في الإمبراطوريات الأوروبية العالمية. اختلفت المشروعات عمليًا من دولة لأخرى، واشتركت فقط في التطلع إلى الحداثة الليبرالية. ولكنني أرى أن تشابه تلك المشروعات مع فكرة الخلاص المسيحية لا يجب أن تقودنا إلى الاعتقاد بأنها مجرد إعادة بيان للأسطورة المقدسة، كمشروعات علمانية في الظاهر فقط ولكنها دينية في الحقيقة. بالرغم من أن أسطورة العهد الجديد قد تكون ساعدت في تشكيل تلك المشروعات العلمانية فهذا لا يعني أن تلك الأخيرة مسيحية بالضرورة. تتبنى المشروعات سياسة مميزة (ديمقراطية، ضدّ سيطرة القساوسة)، وتفترض مسبقًا نوعًا مختلفًا من الأخلاقية (قائمة على قداسة الضمير والحق الفردي)، وهي تعتبر المعاناة ذاتية وعرضية تمامًا (أي ضرر جسماني يمكن علاجه طبيًا، أو عقاب إصلاحي على جريمة، أو مجرد العمل غير المنتهي للتمكين الكوني).

(1) Leonard Binder, **Islamic Liberalism**, Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 1.

في سياسة التحرير العلمانية لا يوجد مجال لفكرة المُخلّص الذي ينقذ المذنبين من خلال خضوعه أو معاناته. كما لا يوجد مجال للاهوت الشر بحيث يتم تعريف أنواع مختلفة من المعاناة. («الشر» هو ببساطة شكل مبالغ فيه لما هو سيئ وصادم). ولكن هناك ميلًا لإلحاق الألم بهؤلاء الذين سيستلزم إنقاذهم من خلال أنسنتهم. ولا يعني ذلك أن أداة العنف مختلفة فحسب، بل إن الأسطورة العلمانية تستخدم عامل العنف لربط مشروع تفاؤلي للتمكين الكوني مع تفسير تشاؤمي للحافز الإنساني، بحيث يتشكّل الهمود والفساد بوضوح. إذا كان العالم مكان مظلم يحتاج للخلاص، فإن المُخلّص الإنساني، كساكن لهذا العالم، يجب أن يخلص نفسه أولًا. وفكرة أن المشروع الدنيوي للخلاص يتطلب تخليص النفس أولًا تعني أن الغابة في النهاية تكمن داخل روح زارع الحديقة. لذا فإن هيكل تلك الأسطورة العلمانية يختلف عن تلك التي توضح قصة الخلاص من خلال تضحية المسيح، وهو اختلاف قد يخفيه استخدام مصطلح «مقدس» لكل منهما. يبين الهيكلان أنواعًا مختلفة من الذاتية، وكل منهما يحرك أنواعًا مختلفة من النشاط الاجتماعي، ويستدعي أنماطًا زمنية مختلفة.

ومع ذلك، فإن التاريخ التبشيري للمسيحية يمكن من دمج الاثنين لطوي الوعد الروحي («المسيح مات لإنقاذنا كلنا») في المشروع السياسي («العالم يجب أن يتغير من أجل المسيح»)، ما جعل المفهوم الحديث للخلاص ممكنًا.

نوع من النهاية: قراءة في نصين حديثين عن العلماني

إذًا، في النهاية، كيف نصل إلى الفهم الأنثروبولوجي للعلماني. من الصعب تقديم إجابة قصيرة. ولكنني أختتم بتقريرين متناقضين يربطان تعريفات العلماني بالأسطورة، الإشارة، والمجاز؛ وهما: مقال بول دي مان Paul De Man «بلاغة الزمانية»[1] وكتاب فالتر بنيامين Walter Benjamin «**أصل الدراما التراجيدية الألمانية**»[2]. بالنظر إليهما معًا يتضح أنه حتى الرؤى العلمانية للعلماني ليست متشابهة.

يهتم مقال دي مان الشهير أساسًا بالحركة الرومانسية وكيف كُتب عنها في التاريخ

(1) In P. de Man, **Blindness and Insight**: **Essays in the Rhetoric if Contemporary Criticism**, Minneapolis: University of Minnesota Press,1983.

(2) W. Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, London: Verso, 1977.

الحديث. يقول دي مان إن الصورة الرومانسية تم فهمها على أنها علاقة بين الذات والطبيعة (فاعل ومفعول به)، ولكن هذا غير صحيح. في البداية، أعاد الرومانسيون اكتشاف تقليد مجازي قديم من العصور الوسطى، ولكن إعادة الاكتشاف تلك حدثت في عالم بدأ الاعتقاد الديني فيه بالتدهور في مواجهة اكتشافات المعرفة الحديثة. وقد كان كما قال فيبر Weber عالمًا يتحرر من الوهم على نحو متزايد. في عالم العصور الوسطى، المجاز كان ببساطة واحدًا من مجموعة من تشبيهات تم تثبيت معانيها من قبل تعاليم الكنيسة في التفسيرات التوراتية، وبالتالي أتاحت لها ممارسة سلطتها. ولأن المجالات الكنسية لم تعد مسلمًا بها، حيث أصبح الاعتقاد في المقدس أمرًا غير محسوم، يخبرنا دي مان أن الرومانسيين المبكرين أعادوا اكتشاف المجاز في إطار إشكالية مختلفة. بالإشارة إلى الخلافة التقليدية للدال على المدلول، كان للمجاز مصير زمني محتوم حتى النهاية، بحيث لا يمكن أبدًا للذات وغير الذات أن يتزامنا. التصوير الرومانسي المبكر شكَّل إذًا مساحة ليتوصل المتردد إلى تفاهم مع العلماني وعالم لا توجد فيه أعماق خفية، ولا استمرارية طبيعية بين مشاعر الفاعل والمفعولين بتلك المشاعر، ولا إنجاز للوقت. وأصبح إدراك أن الحقيقي غير مقدس، وغير مسحور، ممكنًا. ومع ذلك، كما يقول دي مان، هذا الصفاء المؤلم الذي وصل إليه الرومانسيون الأوائل في البداية حول العالم الحقيقي (في مقابل الضمير المرتبك للمؤمنين) لم يستمر. وبسرعة كبيرة تم تأسيس تصور رمزي (أو أسطوري) للغة في كل مكان في الأدب والرسم الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ما أتاح استرجاع المعاني الثرية بلا نهاية. مرة أخرى، يلاحظ دي مان، بدء التخيل الرمزي (أو التفسير الأسطوري) في حجب واقع هذا العالم.

في دراسته للدراما الباروكية الألمانية، المعروفة بالتراجيديا Trauerspiel، يصف فالتر بنيامين مسارًا مختلفًا، حيث يوجه القارئ إلى العالم العلماني الذي لم يُكتشف فحسب (من خلال معرفة واضحة بالحقيقي) بل تم جمعه دون ثبات وتطبيقه بطريقة متناقضة. بالرغم من أن دي مان يُظهر لمحة من عدم الثبات في حياة العلمانية في كتاباته، لكنه يحافظ على عهده للعلماني بأنه «الحقيقي»، بعكس بنيامين.

لذا، عندما يُفرِّق بنيامين بين الفاعل والمفعول به فهو لا يبدأ بالتناقض بين الذات والطبيعة (كما يفعل دي مان)، لكنه يهتم بالمعارضة بين الأشخاص. إنه هذا الغموض

في النوايا وليس المفعولين هو الذي يولد الارتياب، الرغبة، والخداع في ممارسة السلطة، ما يجعل اللجوء إلى الصدق ببساطة أمرًا مستحيلًا. الباروكية بالنسبة لبنيامين هي عالم اجتماعي حيث يكون المجاز، لا الرمز، أساسيًا. مسرحيات القرنين السادس والسابع عشر التي يحللها بنيامين وهي ألمانية بالأساس، وأيضًا إنكليزية وإسبانية، تعكس إدراكًا لتاريخ لم تعد الأسطورة المسيحية عن الخلاص جزءًا منه. ويعدّ ذلك أحد جوانب علمانيتهم. ويظهر جانب آخر أقل وضوحًا في السمة الرمزية لموت سقراط. يرى بنيامين أن أسطورة انتحار سقراط الذي فرضته محاكمته يمثل علمنة للتراجيديا الكلاسيكية، وبالتالي الأسطورة، لأنه يضع الموت المسبب والمثالي محل الموت الفدائي لبطل أسطوري. وبالرغم من أن الدراما الباروكية لا تمثل الانتصار الكامل للمنطق المستنير على نحو تام، كما يرى بنيامين، إلا إنها تدلل على استحالة التراجيديا الكلاسيكية والأسطورة في العالم الحديث. وهي تطمح إلى تعليم المتفرج، وتتمحور حركتها عادة حول شخص الملكي، والذي كان يومًا طاغية وشهيدًا، وشخصية تُظهر مشاعرها المفرطة السعي وراء السيادة، وموضوعها ليس المصير التراجيدي (بحيث لا يمكن تعلم شيء منه) ولكن الحداد والكآبة الناتجين عن ممارسة المنطق الاجتماعي والقوة الاجتماعية.

نتيجة لعدم الاستقرار الاجتماعي والعنف السياسي في بدايات الأزمنة الحديثة، هناك توتر دائم في الدراما الباروكية بين فكرة التجديد والخوف من الكارثة. ويعدّ التشديد على الدنيوية نتيجة لهذا التوتر. إن الانفصال الشكوكي عن كل المعتقدات المثيرة للجدل كان مؤديًا للحفاظ على الذات. في تصريح بارز، يلاحظ بنيامين أنه حتى «الرجل المتدين في حقبة الباروكية يتشبث بالعالم بشدة للشعور بأنه مُنقاد في طوفان معه»[1]. لذا، يوضح بنيامين أن بروز العالم العلماني في الحداثة المبكرة لم يكن افتراض انتصار «المنطق السليم»، أو باستدعاء معايير يقبلها قراؤه العلمانيون لأنها تحدد ما يستحق الإيمان به. وهو يُظهر تجسيد الحكام السذج في سعيهم المستميت للتحكم في العالم الجامح بأنها عروض مجازية.

لماذا يعدّ المجاز الأسلوب المناسب لفهم العالم؟ لأن، المجاز الباروكي، كما يقول بنيامين، بعكس الرمز الرومانسي (أبدي، موحد، وروحي)، له زمنية سلسة، فهو

(1) المرجع السابق، ص 66.

مجزأ دائمًا، ومادي. ويعبر المجاز جيدًا عن كل ما لا يمكن التحكم فيه، أو تحديده، بل وأيضًا العالم المادي للبلاط الأميري الباروكي بما فيه من مكائد، خيانة، وقتل. باختصار، هذا العالم «علماني» ليس لأنه تم استبدال المعرفة الدينية بالمعرفة العلمية (أي، لأن «الحقيقي» أصبح واضحًا أخيرًا)، لكن لأنه، على العكس، يجب أن يعاش في شك، بدون مراسٍ ثابتة حتى لدى المؤمنين، أي عالم يعكس فيه الحقيقي والتخيلي بعضهما بعضًا. وفي هذا العالم، من الواضح أن سياسات الحتمية تعتبر مستحيلة.

فكرة أن دي مان ينسب الطريقة العلمانية إلى رومانسيين المبكرين، بينما يضعها بنيامين في حقبة الباروكية السالفة، هي غير ذات صلة بأهدافي. ما تجدر الإشارة إليه هو أنه من خلال تقريره عن المجاز الباروكي يقدم بنيامين فهمًا مختلفًا «للعلماني» عن ذلك الذي يقدمه دي مان في نقاشه حول الرمزية الرومانسية. لا يعتبر بنيامين المجاز مجرد علاقة تقليدية بين الصورة ومعناها بل «طريقة للتعبير». استشهادًا بمصادر من عصر النهضة، يجادل بنيامين بأن الشعارات والطلاسم لا تبين الأشياء فحسب، ولكنها تعطي توجيهات. (اللغة ليست استخلاصًا يقف بمعزل عن «الحقيقي»: لكنها تجسد وتتوسط حياة الناس، إيماءاتهم، والأشياء في العالم). وما يمكن أن تقدمه الشعارات كتعاليم هو أكثر موثوقية من التفضيلات الشخصية البحتة. التشابك في تبادل الآراء هذا، والذي قد يقسمه الكثيرون الآن إلى المقدس والمدنس، يظل بالنسبة لبنيامين سمة أساسية للمجاز. نجد هنا جانبين على الأقل. أولًا، لدينا قدرة الإشارة على الدلالة: ففي النصية المجازية، «كل الأشياء المستخدمة للدلالة مستقاة من حقيقة إشارتها لشيء آخر، وهي قدرة تجعلهم غير قابلين للقياس بأشياء مدنسة، وترتقي بهم إلى منزلة أعلى، وتستطيع بدون شك أن تطهرهم». فيقول بنيامين إن تحقق الأشياء ليس شفافًا بالنسبة للفاعل، ويجب قراءتها دائمًا (بصورة مؤقتة). أما التصوير (أو الدال) وما يصوره (المدلول) فهما مترابطان. كل منهما غير مكتمل، وكلاهما حقيقي بالتساوي.

وثانيًا: الترابط بين عوامل الديني والعلماني في الكتابات المجازية يشير إلى «صراع بين نوايا اللاهوتي والفني»، وهو تركيب لا يشبه السلام الذي تبنته حركة (هدنة الرب) treuga Dei للفصل بين الآراء المتصارعة[1]. بعبارات أخرى، هذا الصراع بين القطبين هو

---

(1) المرجع السابق ذكره، ص 77 ـ 162.

الذي خلق المساحة للمجاز، كما يقول بنيامين، وبذلك أتاح هذا الشكل المحدد للإدراك الذي يطلق عليه «الباروكية».

في رأي كل من دي مان وبنيامين، العلماني يتعارض بوضوح مع الأسطوري. ويعني ذلك استبعاد الرمزية بالنسبة لـ «دي مان»، وتضمين المجاز بالنسبة لبنيامين. بالنسبة لي، يبدو أنه للمقاربتين تبعات مختلفة على البحث وأيضًا السياسة. إحداهما تنادي بكشف القناع عن وهم جمعي نتيجة الرؤية من خلال عالم مسحور[1]، والأخرى تنادي بسبر أغوار التمثيلية المعقدة بين التصورات وما تصوره، وبين الأفعال والتخصصات التي تهدف إلى تعريفها وتثبيتها، وبين ألاعيب اللغة وأشكال الحياة. ولأن بنيامين يحاول أن يثبت وجود التوتر الدائم بين الحكم الأخلاقي والتحقق الصريح، وبين يقين التنوير وشكوك الرغبة، فهو يساعد المرء على مخاطبة الروابط الغامضة بين العلماني والسياسة الحديثة.

(1) لا أود أن يُفترض أنني أقول إن آراء دي مان عن الكشف بسيطة. على العكس. يكتب دي مان في «**النقد والأزمة**»: «بنفس الطريقة التي تنتج بها الكلمات الشعرية في لحظات من السكينة وغياب المشاعر الحقيقية، ثم تنتقل إلى اختراع مشاعر تخيلية لخلق وهم الذكرى، فإن الأعمال الخيالية تخترع مواد تخيلية لخلق وهم الواقع للآخرين. ولكن الخيال ليس الأسطورة، لأنه يدرك ماهيته ويقدم نفسه على أنه خيال. وهو لا يمثل إزالة للغموض، فقد أزيل الغموض عنه منذ البداية. عندما يعتقد النقاد الجدد أنهم يزيلون الغموض عن الأدب، ففي الحقيقة أن الأدب هو الذي ينزع الوهم عنهم، ولكن لأن هذا يحدث بالضرورة في شكل أزمة، فهم غير مبصرين لما يحدث في دواخلهم». (de Man, p.18). يقول دي مان إن الأدب يهتم بالتسمية، ولكن ما تتم تسميته لا يعد «الغياب كما يفترض النقاد الذين يهدفون إلى إظهار وظائفه الأيديولوجية ولكن العدم». ولكن يبدو لي أن هناك رغبة في تصريح دي مان باستحضار أثر المقدس في عالم «تحرر من الوهم».

الفصل الثاني

التفكير في الألم والفاعلية

اقترحت في الفصل السابق أنه يحسن الاقتراب من العلماني على نحو غير مباشر. لذلك تفحصت بعض الطرق التي استخدمت بها فكرة الخرافة عبر العديد من القرون التي تشكلت فيها المعارف والسلوكيات والحساسيات التي نطلق عليها العلماني. في هذا الفصل، أقوم باستكشاف العلماني من خلال مفهوم الفاعلية، خاصة تلك الفاعلية المرتبطة بالألم. لماذا الفاعلية؟ ذلك لأن العلماني يقوم على تصورات معينة حول الفعل والعاطفة. ولماذا الألم؟ ذلك لسببين: الأول لأنه من جهة العاطفة، فإن الألم مرتبط بالذاتية الدينية وغالبًا ما يعتبر كنقيض للعقل؛ وثانيًا، لأنه من جهة المعاناة، يتم التفكير في الألم باعتباره حالة إنسانية ستمحوها الفاعلية العلمانية كليًّا[1]. وفي الجزء الأخير من الفصل الأول أناقش عددًا من أمثلة الفاعلية من التاريخ المسيحي والإسلامي وما قبل المسيحي التي يكون فيها الألم مركزيًّا. بيد أني أقوم بالأقل في هذا الصدد من لأجل تفهم التبريرات التي يقدمها بعض المتدينين حول وجود المعاناة، لا من أجل تفحص جوانب الحالة العلمانية. ولأن الألم هو عرض لجسد مبتلى، فهو في المقام الأول قيد على قدرة السد على التصرف بفاعلية في «العالم الحقيقي». كما أنه أيضًا العلامة الأكثر فورية على هذا العالم، على الحواس التي من خلالها يتحقق الشعور بماديته الداخلية والخارجية، وبالتالي يقدم الألم

---

(1) يلاحظ لورانس غروسبرج Lawrence Grossberg أن الفاعلية وهي القدرة على صنع التاريخ كما كان ليست جوهرية، لا في ما يتعلق بالذاتية، ولا الموضوعات. وهي ليست مبدأ وجوديًا يمكن من خلاله التفريق بين البشر وغيرهم من الكائنات الحية. يتم تعريف الوساطة/ الوكالة من خلال تعريفات المواقف الخاضعة إلى أماكن محددة (مواقع الاستثمار)، وفضاءات (مجالات النشاط)، على الأقاليم المشيدة اجتماعيًا. الفاعلية هي التمكين المفعل في مواقع محددة، وعبر ناقلات محددة» Lawrence Grossberg, «**Cultureal Studies and/in New Worlds**», Critical Studies in Mass) Communication, vol. 10, 1993, p. 15)، أتفق مع غروسبرج في وجوب الفصل بين الوساطة والذاتية على المستوي التحليلي، ولكني أختلف معه في وجوب تعريف الوساطة من خلال «صنع التاريخ»، و«التمكين الذاتي»، كما يوضح هذا الفصل.

نوعًا من إثبات للعلماني. بيد أن النقطة الأكثر مفصلية بالنسبة للألم هو أنه يمكن الفكرة العلماينة القائلة بأن «صناعة التاريخ» و«التمكين الذاتي» يمكن أن تحل اللذة محل الألم بشكل تقدمي، أو على كل الأحوال من خلال البحث عما يسعد الإنسان.

تبدو لي الكتابات الأنثروبولوجية حول هذا الموضوع وقد اتسمت بالانتباه غير الكافي لحدود الجسد الإنساني باعتباره محلًا للفاعلية، وعلى وجه الخصوص بالحساسية غير الكافية للأنواع المختلفة التي يتفاعل بها الفاعل مع الألم والمعاناة. وعندما تستخدم كلمة «جسد»، فغالبًا ما تكون أكثر من مرادف للفرد الذي تعتبر فيه رغبته وقدرته غير إشكالية[1]. وليس الأمر كذلك بالنسبة لهؤلاء المتأثرين بفرويد بالطبع. وفي الحقيقة، وعلى الرغم من أن ادعاء فرويد حول إنتاجه نظرية شاملة حول الموضوع لها قدرة شاملة على التطبيق قد تم نقده على نحو صحيح من قبل الكثيرين، فإن انشغاله بعدم معرفتنا الكاملة وسيادتنا على أجسادنا وعقولنا يبقى ذا تأثير واسع. وهكذا، ففي دراستها الممتازة حول النظريات الحديثة المبكرة حول المشاعر، وصفت سوزان جيمس الخطوات التي يحدث بها التفكير في «الرغبة» كقوة مركزية تحكم كل الأفعال. فهي تلاحظ «مع معظم الإعادات في هذا النوع، فإن إنجازاتها تأتي مع بعض التكاليف.. فمن ناحية، يمهد الفهم متزايد العمومية للرغبة الطريق للأرثوذكسية الحديثة القائلة بأن الاعتقادات والرغبات هي مقدمات الفعل. ومن ناحية أخرى، فإن تفسيرات الأفعال القائمة على رؤية مفادها أن العواطف تحركنا فقط نحو الفعل، طالما هي أشكال من الرغبة أو مختلطة بالرغبة غالبًا ما تكون غفلًا بالمقارنة. وتفتقد الرغبات، التي يتم تناولها بعمومية، الالتواءات التي قد تجدها أكثر تفسيرية. فبمجرد أن نبدأ في توسيعها، فإننا ننجذب رجوعًا إلى منطقة العواطف المعقدة والمركبة أحيانًا»، وترى جيمس أن هذا التوتر بين «الرغبة» باعتبارها فعلًا وعاطفة قد تمت معالجته بفرادة في عصرنا من خلال فرويد ورفاقه[2]. إلا أنه ينبغي إضافة أنه على الرغم من أن الفرويدية تمتلك فهمًا مركبًا باستثنائية للآليات الداخلية للعواطف (كوسائط بين العقل والجسد)، فإنها تحمل وعدًا إشكاليًا بأن العواطف يمكن

(1) مجموعة أخرى ذات صلة، تستحق انتباهًا نقديًا أشمل، هي؛
Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States, ed. Lawrence Rosen, Santa Fe, NM: School of American Research, 1995.

(2) **Passion and Action: The Emotions In Seventeenth Century Philosophy**, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 292.

أن يتسيد عليها العقل في النهاية من خلال الملاحظة والتفسير المنظم، وعليه تمنح العقلانية التفوق في تكوين الذات العلمانية الحديثة.

نشر في العقد الأخير عدد متزايد من البحوث حول مركزية المشاعر في الحياة الثقافية، وإن هذا لأمر مرحب به ونحن بصدد فهم الفاعلية. بيد أن اهتمامي بالمعاناة كعاطفة مختلف نوعًا ما عن معظم هذه الأدبيات. إنني أتساءل في البداية عما إذا كان الألم ليس سببًا للفعل، بل هل يمكن أن يكون هو نفسه نوعًا من الفعل.

لا يوجد اتفاق بين الباحثين المعاصرين حول ماهية المشاعر[1]. فهناك من يصر على كونها دفقات تحدث كليًّا في جزء من الجسد يطلق عليه الدماغ، في ما يذهب آخرون إلى أنها تداخل بين الذوات وتقع في الفضاء الاجتماعي الذي يسكنه الأفراد. وفي بعض الأحيان تتم المساواة بين كل المشاعر والرغبة، وفي أحيان أخرى، تعتبر الرغبة شعورًا واحدًا من بين مشاعر أخرى. ومع هذا، فهناك العديد من النظريات خلا نظرية فرويد تؤكد على الطبيعة غير الواعية للمشاعر. كما أن كل إنسان، بغض النظر عما إذا كان يملك أو تملك نظرية عن المشاعر أو لا، يعرف أن بعض المشاعر (العواطف) يمكن لها وتقوم فعليًّا بالتشويش على النوايا أو إخفائها[2]. ويبقى أن النوايا الواعية تفترض كجزء أساسي في مفهوم الفاعلية عند أغلب الأعمال الأنثروبولوجية[3].

حتى في المجال النامي للأنثروبولوجيا الطبية التي أعطتنا فهمًا ثقافيًّا للصحة

---

(1) هناك مناقشة مهمة لمجموعة متنوعة من النظرية في كتاب حديث لعالم الأعصاب جوزيف لودوكس،
Jiseph LeDoux, **The Emotional Brain**, New York: Simon & Schuster, 1996.
أنا ممتن لوليام كونولي William Connolly لتوجيهي إلى هذا الكتاب.

(2) يجادل كولينوود Collingwood بأن العاطفة ليست بالضرورة نقيض العقل، لأن العقل وبالتبعية كل الأفعال العقلانية في حد ذاته مشحون بالعاطفة. انظر:
R. G. Collingwood, **The Principles of Art**, Oxford: Clarendon Press, 1938,
خاصة الفصل الخاص باللغة التي تسبق الكتاب الثالث (**نظرية الفن**).

(3) تشتكي شيري أورتنر Sherry Ortner من إنكار الخضوع المتعمد، ومن «الوكالة» في الكتابات المعاصرة للعلوم الاجتماعية (انظر:
S. Ortner, Making Gender: **The Politics and Erotics of Culture**, BostonL Beacon Press, 1996, p. 8).
ولكني أجد أن الحديث عن الفاعلية شائع جدًا في الأنثربولوجيا، وأن «الخضوع المتعمد» يكاد يكون جزءًا منها. إن النمط الحميمي من الروايات المتناقلة عن الكتابة الإثنوغرافية يعكس انهماكًا في النوايا، نادرًا ما يتم التمعن فيه بشكل جيد.

والمرض، فإن المعنى القياسي للفاعلية يعتبر مسلمًا به إلى حد بعيد. إن الجسد المريض غالبًا ما يمثل بدون اختلاف عن الجسد السليم، إذ إن مقاومة كل منهما للسلطة هو الشكل الذي تأخذه الفاعلية بالضبط[1].

وأجد أن مثل هذه الآراء مربكة لأنها تعزو الفاعلية الفردية إلى الجسد المريض بترجمة كل حالاته وحركاته مباشرة إلى «المعارضة». إذ إن الأنثروبولوجيين عندما يتحدثون عن تناول موضوع خبرة المرض، غالبًا لا يحيلون فقط إلى كلمات المريض بل أيضًا إلى سلوكه أو سلوكها كما لو كانت جزءًا من الخطاب. يبدو اعتبار ردود الأفعال الذاتية قابلة للقراءة بهذه الطريقة غير مرضٍ عندما نظل غير موقنين بالطريقة التي تفك بها شفرة «النص» السلوكي، عندما تعتبر «المعارضة» و«المقاومة» بدهيتين. حتى عند فرويد، فإن «المقاومة» تمثل مفهومًا معرفًا نظريًا، ومفهومًا له مكانة خاصة في عملية التحليل. ودائمًا لا تقرأ معاناة الجسد المريض على أنها مقاومة لسلطات الآخرين الاجتماعية؛ فهي في بعض الأحيان عقاب للذات على رغبتها في ما لا ينغي اشتهاؤه.

لقد تعرض الاستخدام الأنثروبولوجي لمفهوم «المقاومة» للنقد على نحو صحيح لتقليلها من شأن قوة وتنوع بنى السلطة[2]. إنني أقل قلقًا تجاه ما أطلق عليه «رومانسية المقاومة» من التصنيف الأكثر شمولية لـ «الفاعلية» التي تفترضها مسبقًا. وبالطبع، وبمفاهيم الفكر السليم، تحدث «المقاومة» في الحياة اليومية، وغالبًا ما تكون مهمة بالنسبة للعواقب

---

(1) ويمكن توضيح ذلك من خلال عملية مسح مفيدة لعمل حديث عن الجسد بواسطة مارجريت لوك Margaret Lock، والتي تلاحظ أن «المقاومة الجسدية كان يتم تأويلها، حتى وقت قريب، بأنها هامشية، أو مرضية، أو على قدر كبير من الغرابة، أو حتى يتم تجاوزها دون ملاحظة أو تسجيل. التناول الإثنوغرافي الممنوع، والتحفيز بواسطة زيادة الاهتمام الوثيق، وللمرة الأولى، بالحياة اليومية للنساء والأطفال، والمهمشين، كل ذلك أدى إلى إعادة تشكيل النظرية. الجسد، المشبع بالمعنى الاجتماعي، هو الآن متموضع تاريخيًا، وفضلًا عن كونه دالًا على الانتماء والنظام (كما جاء في الأعمال الأنثربولوجية الأقدم)، فقد أصبح أيضًا منتدى نشطًا للتعبير عن المقاومة والخسارة، وهو ما تم عزوه بالتبعية إلى الوكالة الفردية. (Margaret Lock, «Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge», **Annual Review of Anthropology**, 1993, vol. 22 p. 141. Italicd dupplirf; the syntactic hiatus in the final clause is in the original) الجسد المريض، كما الطبقة العاملة المضطهدة، ينظر إليه على أنه مقاوم، ولهذا السبب، ينظر إليه على أنه وكيل يحاول الدفاع عن مصالحه. نموذج نفسي وحيد من الاستقلال، وهنا مكمن كلتا الحالتين. ولكن المشكلة هي أنه لقراءة سلوك الجسم المريض بوصفه «تعبيرًا عن المقاومة»، فإننا نحتاج إلى معايير للترجمة تختلف عن تلك التي نتبعها عندما نتعرف على مقاومة الطبقة العاملة.

(2) انظر على سبيل المثال مقال ليلي أبو لغد «رومانسية المقاومة»، أميركان إثنولوجيست **American Ethnologist**، المجلد 17، العدد 1، 1990.

عندما تحدث. غير أن اهتمامي يتمثل في أن افتتاننًا بـ«المقاومة» يأتي من أفكار مؤيدة وأوسع. ينبع ميلنا للتعامل الرومانسي مع المقاومة من المسألة الميتافيزيقية التي تمثل فكرة «الفاعلية» ردًا عليها، وهي: مع التسليم بجوهرية الحرية أو السيادة الطبيعية للذات الإنسانية، ومع التسليم أيضًا برغباتها ومصالحها[1]، فما الذي على البشر فعله كي يحققوا حرياتهم ويمكنوا أنفسهم ويختاروا متعتهم؟ والافتراض هنا هو أن السلطة، وكذلك الألم، هي خارج الفاعل وقامعة له، أي أنها «تخضعه أو تخضعها»، ومع أن الفاعل «كذات فاعلة» لديه رغبة في معارضة السلطة ومسؤوليه في أن يصبح أكثر قوة، فبإمكانه أن يتغلب على إحباطه، أي المعاناة[2]. سأحاجج ضد هذا الافتراض. ولكن إلى الحد الذي اعتبرت فيه مهمة مواجهة السلطة أكثر من مهمة فردية، هي أيضًا تعرف مشروعًا تاريخيًّا هدفه هو الانتصار المتزايد للاستقلال الفرداني. تؤشر حقيقة أن «المقاومة» مصطلح تم استخدامه من قبل منظري الثقافة إلى الدلالة على أحوال متفرقة (السلوك غير الواعي للمرضى واحتجاجات الطلبة في المدارس وعموم حركات الإصلاح المدني والاستراتيجيات الدفاعية في اتحادات العمال والصراع المسلح ضد القوى المحتلة وما إلى ذلك) تؤشر على سبيل واحدة يصبح فيها نوع واحد من الدوافع العميقة وقد عزي إلى ذات فاعلة جوهرانية.

---

(1) مفهوم «المصلحة» (بما في ذلك «المصلحة الشخصية») والذي غالبًا ما يستحضره منظّرو الوكالة، هو مصطلح نفسي آخر، ذو تاريخ فريد، والذي يطرح نفسه للحداثيين بوصفه ذا طابع عالمي، طبيعي، وجوهري. (انظر؛ Albert Hirschman, **The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph**, Princeton: Princeton University Press, 1977)، إن سلالات النسب المعقدة، التي اكتسبنا بموجبها مفرداتنا للحديث عن الوكالة والذاتية، والنظريات النفسية المتغيرة التي تجلبها، يجب أن تنبهنا إلى مخاطر تطبيقها دون تفكير متأن، وتأهيل إلى أي من المواقف الاجتماعية أو كلها.

(2) على الرغم من أنه كثيرًا ما يتم استدعاء فوكو من قبل منظّري المقاومة، إلا أن أسلوبه في استخدام هذا المفهوم مميز بشكل كبير. على سبيل المثال؛ «هناك في الواقع، شيء ما في الجسد الاجتماعي، في الطبقات، في المجموعات والأفراد أنفسهم، والذي يتجاوز، بمعنى ما، علاقات السلطة، شيء ما، ليس بأي حال من الأحوال، سهل الانقياد، أو أحد أشكال رد الفعل البدائي، وإنما هو حركة الطرد المركزي، والطاقة العكسية، والتفريغ. من المؤكد أنه ليس هناك ما يسمى «العوام»، في حين أن هناك، خاصية أو جانبًا محددًا من العامية (de la' plebe). هناك عوام في الهيئات، في النفوس، في الأفراد، في البروليتاريا، في البرجوازية، ولكن في كل مكان في مجموعة متنوعة من تشكيلات وملحقات الطاقات غير القابلة للاختزال. هذا القدر من العوام ليس هو ما يقف، بشكل كبير، خارج علاقات السلطة، على أنه حدودهم، وجانبهم السفلي، أو ضربتهم المرتدة، والتي تستجيب لكل شكل متقدم من السلطة عن طريق حركة فك الارتباط. (**Power/Knowledge**, Brighton, UK: Harvester Press, 1980, p.138) هذا المفهوم من المقاومة بوصفه «الحد» من السلطة، فيه بعض التشابه من مفهوم كلوزويتزن Clausewitzian عن الاحتكاك. (انظر:
Carl von Clausewitz, **On War 1832**, New York: Penguin Books, 1982, pp. 65 - 164).

يجد منظّرو الثقافة أنفسهم يؤكدون وينفون وجود مثل هذا الجوهر في آن واحد. وهكذا يكتب محررو أحد المسارد في النظرية الاجتماعية المعاصرة في المقدمة: «من وجهة نظر نظرية، نحن بحاجة إلى ذات مبنية ثقافيًا وتاريخيًا في الوقت نفسه، ولكن من وجهة نظرية سياسية، نود لو كانت هذه الذات قادرة على الفعل بشيء من «الاستقلالية»، وأن تكون في غير توافق مع القواعد والأنماط الثقافية السائدة، أو في النماذج التي تخطها السلطة. بيد أن هذا الفاعل المستقل قد لا يعرف كفاعل من بئر خفية لـ «الإرادة» الداخلية أو من وعي قد أفلت من الضبط والتشكيل الثقافي. في الحقيقة، ليس مثل هذا الفاعل ممكنًا فقط بل «طبيعي»؛ وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا «الثقافة» نفسها ولا نظم السلطة المتراكبة في المنطق والخبرات الثقافية يمكن أن تكون متّسقة كليًا أو محتّمة كليًا[(1)]. ولأنهم ذوو عقلية تقدمية (لنقل: «بنيويين»)، فإن هؤلاء المنظّرين الثقافيين يختلقون أي حديث عن «الغريزة». كما أنهم يريدون تقديم الصراع (المقاومة) والمعارضة كأمر طبيعي بالنسبة للسلوك الإنساني. بيد أن «الطبيعي» مفهوم يتسم على نحو معروف بالغموض، ويشتمل على معنى إحصائي وصفي يكون فيه التوزيع طبيعيًا وعلى معنى علاجي يكون الطبيعي فيه صحيًا والنقيض له مرضيًا[(2)]. مذبذبين هذين المعنيين، يمكن للمحررين أن يؤكدوا أنه لا يوجد شيء في الفاعل «له أن ينفلت من الضبط والتشكيل الثقافي»، مع أنهم يؤكدون على أن «الثقافة» لا يمكن أن تكون «محتمة كليًا».

بالطبع، كتب الأنثروبولوجيون على نحو شائق حول الجسد ومشاعره واشتباكه مع العالم من خلال الحواس. أما اهتمامي، فهو لأن الجسد الإنساني له حياة متبدلة وقادرة على الولوج لذاتها على نحو واسع، ولأن المشاعر تجعل امتلاك الأفعال مسألة توصيفات متضاربة، ولأن الجسد والعقل يضمحلان بتقدم العمر والأمراض المزمنة، علينا ألا نفترض أنه فعل فاعل مؤهل له نوايا واضحة. ولا ينبغي لنا أيضًا أن نفترض أن الفهم السليم للفاعلية يتطلب أن نضعها ضمن إطار التاريخ العلماني للتحرر من الهيمنة القهرية، وهو التاريخ الذي يمكن فيه فعل كل شيء وأن نستمتع باللذة بكل براءة دائمًا وهو إطار مثال أنه يمكننا أن نرى الحياة العادية مشوهة وغير مكتملة.

---

(1) **Culture/Power/History**, ed. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner, Princeton: Princeton University Press, p. 18

(2) انظر: Ian Hacking, **The Taming of Chance**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, especially chapter 19.

والمفارقة المقدرة هنا على نحو غير كافٍ تتمثل في أنه كي تتحرر الذات من السيطرة الخارجية يجب أن تكون خاضعة لسيطرة ذات محرِرة هي فعلًا وأبـدًا حرة وواعية ومسيطرة على رغباتها. وتعرف سوزان وولف Suzan Wolf هذه المعضلة الميتافيزيقية وفشل الفلاسفة المحدثين في حلها. فتقدم لنا وولـف، وهي في معرض محاولاتها الشغوف لتعريف حرية الذات باعتبارها قدرته على خلق نفسها، بديلًا بالاعتماد على الفهم السليم لفكرة أن نكون عاقلين: فتكتب وولف «إن الرغبة في أن نكون عاقلين ليست إذن رغبة في شكل آخر من السيطرة؛ بل هي الرغبة التي يربطها المرء بالعالم بطريقة محددة وربما نستطيع القول إنها رغبة ذات المرء في أن يكون مسيطرًا عليها من قبل العالم بطرق معينة لا بأخرى»[1]. وتفترض فكرة التعقل مسبقًا معرفة العالم عمليًّا وأن نكون معروفين عمليًّا من قبل العالم، وهو عالم من الاحتماليات المتراكمة لا اليقينيات المستمرة. كما أنه يسمح لنا بالتفكير في الفاعلية الأخلاقية من جانب اشتباك الناس الاعتيادي مع العالم الذين يعيشون فيه؛ بحيث يقع نوع واحد من التعلق الأخلاقي بالضبط عندما لا يكون الألم الذين يعرفون العالم من خلاله فجأة هدفًا للمعرفة العملية.

التفكير في الفاعلية

بافتراضنا أن الفاعلية لا يجب أن تحدد بمفاهيم المقاومة والتمكين الذاتي للفرد، أو بمفاهيم التاريخي الطوباوي، فكيف ينبغي فهمها؟ ربما على المرء أن يبدأ بالنظر في استخدامات المفهوم (أو المفاهيم التي تعتبر معادلة له) في سياقات تاريخية مختلفة. ومن شأن هذا ألا يؤشر فقط إلى أن الفاعلية ليست تصنيفًا طبيعيًّا، ولكن إلى أن الاستخدامات المتتابعة لهذا المفهوم (وقواعدها النحوية المختلفة) قد فتحت وأغلقت العديد من إمكانيات متنوعة للغاية للفعل والوجود. وليس العلماني، بتركيزه على التمكين وصناعة التاريخ، إلا واحدًا من هذه الإمكانيات. ومن غير الممكن لي أن أحاول تأريخ مفهوم الفاعلية هنا، غير أني سأبدأ بتناول تعليقات مختصرة حول الاستعمال المعاصر.

تعمل الفاعلية اليوم بالأساس كي تعرف فعلًا شخصيًّا مكتملًا ضمن شبكة غير محددة من السببية من خلال عزوه إلى مسؤولية فاعل ما أمام السلطة. بشكل نموذجي، يعني هذا إجبار شخص ما على أن يكون محاسبًا، وأن يجيب على القاضي في محكمة

(1) Susan Wolf, «Sanity and the Metaphysics of Responsibility» in F. Schoeman, ed, **Responsibility, Character, and the Emotions**, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 55.

قانونية عن الأمور التي وقعت وتلك التي لم تقع. وبهذا المعنى، تقوم الفاعلية على فكرة اللوم والألم. ويصبح عالم من الوقائع الظاهرة إلى عالم من الجواهر بالعزو إلى مسؤولية شخص ما الأخلاقية/ القانونية على قاعدة تحديد الذنب أو البراءة (ومن ثم العقاب أو إطلاق السراح). كيف أصبح هذا النموذج من الفاعلية مثالًا نموذجيًّا؟ وبعد كل ذلك، يقوم البشر ويفكرون ويشعرون بكل أنواع الأشياء المتفرقة فما الذي يجمعهم معًا؟ وعلى الأقل وبالعودة إلى الماضي لجون لوك، فقد كان «الشخص» ينظر له باعتباره مفهومًا قضائيًّا يطلق على مزيج من الذات المفردة مع وعي مستمر في جسد واحد[1]. وقد كان تطور قانون الملكية في ظل الرأسمالية المبكرة مهمًا لهذا التصور. ولكن تساوت في الأهمية أن الطريقة الي تنسب الجوهر إلى الذات الإنسانية قد ساعدتها على أن تصبح موضع الضبط الاجتماعي.

ويميل المحدثون إلى التفكير في المسؤولية عن شيء ما باعتبارها مؤسسة على علاقة بين الفعل والقانون الذي يعرف العقوبة المرتبطة بالقيام به أو عدم القيام به. ويبدو أن ليس للنية علاقة بهذا الأمر (من حيث كونها سببًا ذاتيًّا)، كما هو الحال عندما يحدث أحد الأشخاص ضررًا في ملكية شخص آخر بسبب حادثة ما. ولا يحتاج الفاعلون بالضرورة إلى أن يتوافقوا مع الأجساد البيولوجية الفردية والوعي الذي يقال إنه يسري معهم. إن الشركات خاضعة للقانون ولها من القوة ما تمارس به مهام معينة. غير أن مشروعات الشركة مختلفة عن نوايا الأفراد الذين يعملون لديها ويتصرفون باسمها. ولأن «الشركات لا تموت»[2]، فمن الممكن وصفها كفاعلين دون أن تمتلك كيانًا ذاتيًّا.

وتحمل الفاعلية أيضًا معنى التمثيل. وبهذا المعنى، تعتبر أفعال الفاعل أفعال المبدأ

(1) الشخص كما يكتب لوك «هو مصطلح قضائي، يقوم بالاستيلاء على الأفعال واستحقاقاتها وما إلى ذلك، وينتمي فقط إلى الفاعلين الأذكياء، قادر على القانون والسعادة والبؤس. تمدد هذه الشخصية نفسها إلى ما هو أبعد من وجودها الحالي، إلى ما هو ماض، من خلال الوعي فقط، إلى حيث تصبح معنية وخاضعة للمسؤولية، تمتلك وتنسب لنفسها أفعالها السابقة، استنادًا لنفس الأرضية ولنفس السبب التي تتعامل على أساسه في الوقت الحاضر.

(**An Essay Concerning Human Understanding**, Book Two, Essy XXVII, Section 26).

(2) «الشركات لا تموت» لاحظ هنري ماين Henery Maine على الدستور القانوني أن «وفاة الأعضاء الأفراد لا تؤثر على الكيان الجماعي للجسم الكلي، ولا تؤثر بأي شكل من الأشكال على الحوادث القانونية، وقدراتها أو مسؤولياتها».

(**Ancient Law 1861**, Oxford (world Classics), 1931, p. 154).

الذي يمثله. لقد كان مفهوم التمثيل، وهو مفهوم محوري لمعنى الفاعلية، موضوع جدل طويل في النظرية السياسية الغربية. هل الممثلون المنخبون هم في النهاية مسؤولون أمام أنفسهم (أي فاعلون باسم حقهم)، أم مسؤولون أمام ناخبيهم (أي وكلائهم)؟ وأمانيّ من يجب تحقيقها في المجلس النيابي؟ لا يبدو أن ثمة إجابة حاسمة. إن فكرة التمثيل المؤسسة للفاعلية متجذرة في مفارقة مفادها أن من أو ما يتم تمثيله غائب وحاضر في الوقت نفسه (معاد تقديمه)[1]. ويعبر التمثيل المسرحي الذي يقوم فيه جسد الممثل بتقديم شخص ما غائب عن نفس المفارقة بطريقة أخرى.

حتى عندما تشير الفاعلية إلى ترك ما كان يجب فعله غير منجز، فإن مسؤولية الأفراد هنا تشير إلى فعل ما في مواجهة عاطفة ما. وهذا هو المنطق وراء المذهب القانوني القائل بأن «جرائم العاطفة» أقل ذنبًا من تلك الجرائم المخطط لها؛ إذ إن قدرة الفاعل فيها على التعقل (وبالتالي، وبالمفهوم الكانطي، القدرة على الحكم الأخلاقي) تتضاءل بسبب تدخل «قوة خارجي». بالضبط مثل أفعال الشخص غير العاقل، لا تعتبر جريمة العاطفة ناتجة عن النوايا الخاصة بالفاعل. أما الآن، بما أن المشاعر يتم التفكير فيها عمومًا وكأنها جزءٌ من التكوين الداخلي للذات، لذا، تعززت الفكرة القائلة بأن الفاعلية تعني امتلاك الفرد الذاتي لمن تؤشر سلطته دائمًا على تهديد محتمل.

وللفاعلية أيضًا سياق مسرحي. وفيها يحاول الممثل المسرحي المحترف أن ينحي ذاته جانبًا وأن يسكن العالم الجسدي للشخصية، أي إيماءاتها وعواطفها ورغباتها. إن فاعلية الممثل لا تتكون خلال حركات الدور الذي يقوم به ولكن في قدرته على سلب القدرة من ذات لأجل ذات أخرى[2]. إن فعل الممثل ليس ملكه وحده. ففي الوقت نفسه، هو ملك

---

(1) Hanna Pitkin, **The Concept of Representation**, Berkeley: University of California Press, 1967.

(2) الممثل Alla Nazimva ينظر إلى هذا الأمر على النحو الآتي؛ «الممثل نفسه ينبغي أن يكون مخلوقًا من صلصال، معجون، قابلًا للقولبة في هيئة أخرى وشكل آخر. الممثل لا يجب أن يرى نفسه في الشخصية. أقوم بدراسة المرأة، أنظر إليها تحت عدسة مكبرة وأقول لنفسي؛ «هل هي على صواب؟ هل هي منطقية؟ هل هي صادقة مع نفسها؟ هل أستطيع تمثيل هذه المرأة؟ هل يمكنني أن أحول نفسي إلى هذه المرأة؟ أنا لا شيء، أنا لا أحد. على أن أعيد تكوين نفسي داخل هذه المرأة، عليّ أن أجسد التحدث بصوتها، الضحك بضحكتها، التحرك بحركتها. ولكن إذا كنت تستطيع رؤية الشخص باعتباره كائنًا حيًا، تمت إزالته تمامًا من نفسك، يمكنك العمل بشكل موضوعي لتكييف نفسك على أداء هذا الدور».

(The Actor as an Instrument, in Toby Cole and Helen K. Chinoy, eds., **Actors on Acting**, New York: Crown, 1949, p. 512).

ما يبدأ باعتباره بيانًا بسيطًا بأن دور الممثلة هو أن تكون مجرد أداة، سرعان ما يتطور إلى المطالبة بأن الممثلة يجب عليها التنظيم والاستقرار لنفسها على شخصية يمكنها أن تقوم بأدائها.

المؤلف الدرامي الذي كتب النص والمخرج الذي توسط بين النص والأداء. وينتمي أيضًا إلى تقليد التمثيل التي تعمل فيها الممثل. وفي أحد المعاني الهامة، يعتبر الممثل ذاتًا جزئية؛ أفعاله ليست ملكه كليًّا. ولا يعني أنه ليس مؤلف القصة أنه موضوع سالب.

لقد أوضح إدوارد برنز Edward Burns عند كتابته حول تقاليد التمثيل على نحو شائق أنه في ما كان الممثل المسرحي في العصر الإليزابيثي يسعى إلى أن يكون أداة للنص، وأن يدمج نفسه مباشرة معه عبر تقديم الشخصيات الدرامية بشكل واضح وبنهايات واضحة، فإن الممثل (الحديث) الستانيسلافيسكي على النقيض يبني نصه الخاص أي أن يكون «شخصيته» التي يحاول أن يمثلها من خلال النص. ويذهب برنز أن هناك توترًا بين ذات الممثل وتلك الذات المحورية التي يعرضها، وهو التوتر الذي يخلق الأثر على جمهور الواقعية (أوضاع الذات «الإنسانية» المتوفرة للإشغال التخيلي) وعلى جمهور العمق (المعاني «الإنسانية» الخفية التي يتم الكشف عنها بلا نهاية)[1]. وهناك طريقتان مختلفتان تبين من خلالهما قدرة الممثلين على التنصل أو تفريغ أنفسهم فاعليتهم في علاقتها ببعض تقاليد التمثيل المحددة. ومن بين هذين التقليدين، ليس الثاني «أصدق» أو «أكثر تطورًا» من الأول؛ لكن الحالة أنه في الثقافة الأدبية الخالقة للذوات، يتعامل الناس مع التقليد الثاني على نحو أكثر سهولة ويعتبرونه «أكثر طبيعية».

يدَّعي ناقد عصري لأساليب التمثيل الحديثة (الستراسبرغية وليست الستانيسلافسكية) على نحو شائق أن الانحياز الفردي الشديد في الأسلوب يؤدي إلى تبخيس الحبكة. ويقول: «إن مشاهدة مسرحية في هيئة مجموعة صور مفردة للشخصيات يعني أن الحبكة، الموضوعات، الصور، الأشكال البلاغية، الصيغ المترية، الموضوعات الشعرية، وجميع أشكال المحتوى الفكري، تصبح غير مهمة؛ ... وتتحول إلى مجرد أمور ظاهرية. وكما أخبرني عشرات الممثلين والمخرجين على مدار العقود الثلاثة الماضية بصدق: «لا يمكنك تمثيل فكرة»، بل يمكنك فقط تمثيل أشخاص حقيقيين، أحياء، ومستقلين، وهكذا ... وليس بُنى أدبية»[2]. أما الافتراض بأن الشخصيات الحقيقية والحية مستقلة عن الحبكات فله عواقب مثيرة للاهتمام. (سأعود إلى تلك النقطة في القسم الأخير)..

(1) Edward Burns, **Character: Acting and Being on the Pre Modern Stage**, New York: St. Martin's Press, 1990.

(2) Richard Hornby, **The End of Acting**, New York: Applause: Books, 1992, pp. 6 - 7.
يعد هذا الكتاب، من بين أشياء أخرى، رصدًا إرشاديًا لحدود النية الواعية في التمثيل الفعال.

قد تُرفض فكرة أن الممثلين المحترفين يسلبون أنفسهم القدرة طوعًا وبشكل مؤقت في سياق العروض المؤطَّرة بينما في «الحياة الحقيقية» يمكننا تمثيل أنفسنا، وهكذا نفعل. ويمكن الرد على ذلك بأن العديد من أنشطة الحياة الاجتماعية، وإن لم تكن كلها، مؤطرة. ويتشابه اهتمام الممثل المحترف بإتقان دور ما على المسرح مع تعليم وتعلم المهارات البلاغية (الخطابة، الإيماء، الأسلوب، والسلوك)[1] من قبل فاعلين في مواضع أخرى، بحيث تكون أفعالهم غير ذاتية كليًا. تضم تلك المواضع، في المجتمع العلماني الحديث، المحاكم والساحات السياسية، حيث يتعين انكار الذات (سواء بصدق أو لا) في المشاهد المرتبطة بتمثيل العملاء أو «القانون»، الدوائر الانتخابية، أو جماعات التأثير وهي مواضع تقوم فيها قوانين الدولة بسلب قدرة المواطن الفاعل وتمكينه على حد سواء. (اقترح النقاد اللذين يستندون إلى الأفكار التحليلية النفسية، عرضًا، أن التمثيل في المجتمع الحديث يمكن أن يحقق الارتياح من الجهد المؤلم الناتج عن محاولات الفرد إلى الارتقاء للصورة المثالية للذات، تحديدًا من خلال سلبها للقدرة)[2]. وتتجلى الملكية الجزئية لتصرفات الفاعل وطبيعة إعادة تعريفها باستمرار، في كل المواقف المماثلة. وتتضح الأفعال، بعكس الحبكة الدرامية، وتصبح عرضة لإعادة التعريف بطرق عادة ما تكون غير متوقعة.

تنطوي الدراما الشعائرية، كآلام المسيح واستشهاد الحسين، على بُعد إضافي،

---

(1) يذكرنا بيرن بأن «التمثيل والبلاغة لم يُنظر إليهما في بداية أوروبا الحديثة على أنهما كيانان مستقلان، ولذا فإن نظرية التمثيل لم تكن ضرورية، وكذلك الكتيبات المنهجية لتقنياتها، حيث إن الأولى موجودة بالفعل في نظرية البلاغة، بينما أن الثانية، من ناحية، يمكن اعتبارها جانبًا من مجموعة المهارات الاجتماعية والترفيهية التي لا يمكن تصنيفها، ومن ناحية أخرى، فهي تعتبر تطورًا من الداخل نابعًا من تقليد بلاغي مؤسَّس، وذلك في المؤثرات الخاصة برواد البلاغة مثل ألين Alleyn وبيرباج Burbage. قامت التقاليد الدرامية للجامعات، جماعات المحامين، ومدارس الكورال، باستكشاف التمثيل والبلاغة على أنهما أمر واحد. لذا، لا يجب أن نرتكب خطأ اعتبار البلاغة في معناها الدارج الحديث بأنها شيء مصطنع، غير حقيقي، وسخيف على نحو وثيق. إن الحديث عن التمثيل في إطار بلاغي يعني اعتباره أحد فروع دراسة الاتصال الإنساني، وتطور مهارات إثارة، إبهاج، إقناع وتعليم أشخاص آخرين وفقًا لتصور ثقافة الحقبة الكلاسيكية، العصور الوسطى، وعصر النهضة» (بيرنز، ص10). كان من الممكن أن يضيف بيرنز أن التقاليد البلاغية في العصور الوسطى والحديثة المبكرة لها جذور قوية في الوعظ المسيحي وأداء الطقوس المقدسة وأيضًا مسرحيات الآلام.

(2) «يمكنك في أي موقف آمن ومقبول اجتماعيًا (كحفل، عطلة، أو مسرحية) إسقاط الألم الناتج عن محاولات الارتقاء للصورة المثالية للذات بشكل مؤقت، وأيضًا أن تكون شخصًا مُزدرى أحمق، وغدًا، وجبانًا ولا تتعرض للإساءة أو التهكم، بل من الممكن أن تلقى الضحك والاستحسان ... يمكن أن تبكي الشخصية، بينما يشعر الممثل بالنشوة (من المصطلح اليوناني ex histanai، والذي يعني وقوف المرء خارج مكانه، حرفيًا) لأنه تحرر من شخصيته الحبيسة والمقيدة اليومية المعتادة» (**Hornby, pp. 17 _18**).

حيث يصور المشاركون فيها الآلام الحتمية للشخصيات الواردة في السرديات المسيحية والإسلامية، ويميزوها، ويخضعون لها. ويسعون جزئيًا من خلال تعريض أنفسهم للعذاب (الإلحاق الذاتي للجروح في بعض الأحيان) إلى منح أنفسهم مركز الفاعل[1].

يعتبر التاريخ الديني حقلًا استطراديًا بحيث تم استهلاك فكرة الفاعلية بغزارة. لذا، ظهر بين الإنجيليين في إنكلترا في القرن الثامن عشر مزيج من الأفكار العلمانية حول الكمال الإنساني وأفكار مسيحية حول عذاب المسيح، واجتمع هذا المزيج في ذات إيجابية وسلبية في نفس الوقت. تقول فيليز ماك Phyllis Mack إن «لاهوت التكفير علَّم النساء والرجال أن يكونوا أطفالًا صغارًا، مستقرين بشكل سلبي في أحضان (أو جراح) المسيح، بينما دفعهم لاهوت الكمال الكوني إلى فهم أكثر حسمًا للاستقلال الشخصي أو السيادة الذاتية، وجعل هذا الفهم بدوره نظرتهم لأنفسهم بأنهم خاضعون إلى الله أكثر صعوبة. ومن هنا، أصبح للوصول الميثودي (المناهجي) للتحكم في الذات كعادات التنظيم، الانضباط، والتبصُّر الذي ساعدهم على التحكم في العذاب قادرًا على تهديد صلب إيمانهم وثقتهم في قدرة التكفير على محو الخطايا وقهر الموت. قامت الفاعلية بزيادة الرغبة في تجاوز الذات، وجعلت بلوغ هذا التجاوز أكثر صعوبة. ولم تكن المشكلة، بالنسبة للنساء والرجال على حد سواء، في العثور على سلطة للتحدث والتصرف، بل في تذكر أن تلك السلطة لم تنتمي إليهم»[2].تؤمن ماك بأنه مع عدم استقرار التوتر، أصبح الانتصار الجلي للنشاط الإصلاحي على السلبية ومن ثم نظرة أكثر علمانية ودنيوية حتميًا. ولكن هذا الانحراف العَرَضي لم يجعل احتمالية «الاستسلام للمسيح» متعذرة، كما تُظهر حياة العديد من المسيحيين.

إذًا، فإن «الفاعلية» مصطلح معقد ينبع إدراكه من الشبكات الدلالية والمؤسسية التي تحدد وتتيح طرقًا معينة للشعور بالأشخاص، الأشياء، والنفس. ومع ذلك، فإن «النية»، التي يتم صقلها بطرق متنوعة في شكل مصطلحات مثل «الخطة»، «الوعي»، «العمدية»، «التوجه»، أو «الرغبة» (لا تقوم الأضداد اللغوية لتلك المصطلحات بنفس الوظيفة

(1) انظر مقال ديفيد بينو:
David Pinault, «Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrine: of Intercession: Two Cases from Modern India», **History of Religions**, vol. 38, no. 3, 1999.

(2) Phyllis Mack, «Religious Dissenters in Enlightenment England», **History Workshop journal**, issue 49, 2000, pp. 16 - 17.

النحوية: أي أن تكون بلا رغبة لا يشبه أن تكون بلا خطة أو أن تكون في حالة لا وعي)، عادة ما تصبح مركزية في إسناد الفاعلية. ويصبح «التمكين»، وهو مصطلح قانوني يرمز إلى كل من فعل إعطاء القدرة لشخص ما وإلى قدرة الشخص على القيام بالفعل، ميزة ميتافيزيقية تحدد الفاعلية الإنسانية العلمانية، أهدافها، وشروطها المسبقة. وبالرغم من أن الاستخدامات المختلفة للفاعلية لها تبعات مختلفة غير مترابطة، فإن النظرية الثقافية تميل إلى اختزالها في الفكرة الميتافيزيقية لفاعل واعٍ لديه القدرة والرغبة في اتباع طريق تاريخي واحد: وهو زيادة تمكين الذات وتقليل الألم.

التفكير في الألم

يتبنى الكثيرون (ومنهم علماء أنثروبولوجيا) وجهة نظر علمانية تدعو المرء إلى أن يقبل بوجود خيارين متنافيين فقط في التحليل النهائي: إما وجود فاعل (يمثل نفسه/ نفسها ويؤكد عليها) أو ضحية (الغاية السلبية للصدفة أو القسوة).

عندما نقول إن شخصًا ما يعاني، فإننا نفترض عادة أنه (أنها) ليس فاعلًا، كما نعتقد أن المعاناة (الألم الجسدي أو العقلي، الإذلال، والحرمان) هي حالة سلبية بحيث يكون المرء مفعولًا به وليس فاعلًا. نقر بسهولة بأن الألم قد يكون سببًا للقيام بفعل ما (السعي لإنهاء العذاب، مثلًا)، ولكننا عادة لا نفكر فيه بأنه فعل في حد ذاته. الألم هو شيء ما يحدث للجسم أو يصيب العقل. أو هكذا نفكر، على أي حال. ومع ذلك، يمكن أن ندرك الألم بأنه ليس مجرد حالة سلبية (رغم أنه قد يكون كذلك) ولكن في أنه فاعلي بحد ذاته.

إن الألم الجسدي هو بالطبع موضوع خاص بالعاطفة، والفعل أيضًا. نجد في رواية «**Monsieur Teste**» لبول فاليري Paul Valery مثالًا مميزًا على محاولات الذات المريضة التحكم في ألمها الجسدي عقليًا. وينطوي ذلك على استخدام الاستعارات. وتعد أكثر تلك الاستعارات استخدامًا التصوير القاتم للألم على أنه كائن غريب ومُعادٍ داخل الجسم. يشير جان ستاروبينسكي Jean Starobinski إلى فكرة تطويع فاليري الموسيقي، حيث يكتب: «ينتج الألم عن مقاومة الوعي للنظام الداخلي للجسم»، ويمكننا أن ندرك هذا الألم ونحيط به إلى حد ما، بحيث يصبح شعور دون معاناة وربما ننجح بتلك الطريقة في معرفة شيئًا عن جسدنا الأعمق بشكل مباشر وهي معرفة مشابهة لتلك التي نجدها في الموسيقى. الألم هو شيء موسيقي جدًا، بحيث يمكن وصفه في إطار موسيقي إلى

حد كبير. فهناك آلام عميقة وعالية النغمة، وبطيئة بنشاط، صاخبة، مطولة، متوقفة، أصوات تتابعيّة، ومتواليات صمت مفاجئ، وهكذا ...». يلاحظ ستاروبينسكي أن المجاز الموسيقي المستخدم هنا يتصل بخطة للتحكم، لأن «كل استعارة توحي بتفسير، وكل تفسير ينطوي على مسافة بين قوة تفسيرية ومفعول به يتم تفسيره حتى وإن كان المفعول به هو حدث يقع داخل «جسدي». ... بالنسبة لفاليري، «الألم ليس له معنى» وكذا طبيعته التأويلية للأبد»[1].

أقدم بإيجاز استنتاجًا مختلفًا قليلًا. فقد يكون استخدام الاستعارات الموسيقية (أو الموسيقى نفسها) لعلاج آلام الجسد بهدف إضفاء معنى للتجربة القاسية بل لتنظيم التجربة نفسها. عرفت شخصية تستخدم الأرقام للتنبؤ بتجربة الألم وتصنيفها. وبينما أعطت للآلام الحادة أرقامًا أعلى، كان هناك تنظيم آخر أقل وضوحًا؛ حيث أعطت الآلام الحادة ومتعذرة الحل فقط أعدادًا أولية. علاوة على ذلك، اختلف الترقيم وفقًا السياق الاجتماعي الذي مرت فيه بتجربة الألم: حيث زادت احتمالية الأعداد الأولية إذا كانت وحدها. لا يضفي هذا التنظيم «معنى» للألم بالضرورة؛ ولكنه يعتبر مجرد طريقة للتفاعل معه. لذا فإن الاستنتاج الذي أقترحه يتعارض مع موقف إلين سكاري Elaine Ccarry في دراستها المؤثرة «الجسد المتألم»، حيث ترى أن «القسوة المطلقة للألم في حد ذاتها» تنعكس عالميًا في حقيقة أن «مقاومته للغة ليس مجرد نتيجة لصفاته العرضية لكنها ضرورية لماهيته»[2]. وبالرغم من أن كلًّا من التنظيم الموسيقي والحسابي (يجب معرفة كلاهما) قد لا يشكل «اللغة» بالمعنى العادي، لكنهما يثيران إشكاليه حول فكرة أن الألم في حد ذاته حدث ذاتي مدمر للأفكار بالضرورة.

تؤكد سكاري أن الألم هو تجربة ذاتية بالضرورة، وتقترح أن تجربة «الألم الجسدي للمرء» تمثل نموذج اليقين، بينما يمثل السماع عن «الألم الجسدي لشخص آخر» نموذج الشك حيث لا يمكن أبدًا التأكد منه كليًا»[3]. أقترح أن هذا الفهم العلماني للألم غامض قد ينبع جزئيًا من تجربة الاختبار ات التي تجرى على الحيوانات كتلك التي ناقشتها في

(1) Jean Starobinski, «Monsieur Teste Confronting Pain», in M. Feher, ed., **Fragments for a History of the Human Body**, Part Two, New York: Zone, 1989, p. 386.

(2) Elaine Scarry, **The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World**, Oxford: Oxford University Press, 198s, p. s.

(3) المرجع السابق، ص 4.

الفصل السابق، إذ إن ردود الأفعال الملاحظة للجسد الخاضع للتجربة تمثل «الألم». السؤال الذي يجدر التفكير فيه هنا هو عما إذا كان هذا الادعاء حقيقيًا أم لا، وإذا كان كذلك، لم يجب أن ينطبق على الألم فقط[1].

يعتمد تيقن المرء من ألم الآخر أو عدمه بالطبع على من يقوم بالتعبير عن هذا الألم، ولمن، وكيف يعبر عنه لفظيًا، على سبيل المثال، أو من خلال التألم، أو إشارات الوجه، أو بطريقة الكشف عن جسد متألم أو ضعيف ولأي غرض يتم السعي إلى الوصول لهذا اليقين. قد يكبت المرء أو يخفي تلك العلامات (وبالطبع يمكن اعتبار الصمت غير المعتاد ذا أهمية)، ولكن الفكرة هنا هي أن الألم ليس تجربة خاصة فحسب بل علاقة عامة كما أشار فتغنشتاين Wittgenstein منذ عهد بعيد[2]. إذا كان الشك في ألم الآخر غير قابل للفصل دائمًا، كما تدعي سكاري[3]، يصبح من الصعب فهم فكرة الإلحاق المتكرر للقسوة على ضحايا التعذيب إلا إذا تم اعتبار الإلحاق المتكرر للقسوة هوس إبستمولوجي. يبدو لي أن تصريح سكاري أن «الألم المُجسَّد [للضحية] لا يعتبر في نظر القائمين بالتعذيب ألمًا بل تجرى قراءته على أنه قوة» تصريح غريب، لأن هذا الإنكار لآلام الضحية يوحي بنوع من اليقين لدى القائم بالتعذيب، بالرغم من أن ادعاء سكاري الرئيسي هو أنه يجب على المرء أن يكون متشككًا دائمًا في ألم الآخر. (لماذا يتم اختيار الألم المُلحق كالوسيط المستخدم في وصف وقراءة القوة إذا كان تأثيره مثيرًا للشك بهذا الشكل؟).

بالطبع، قد يحدث الخطأ، وبالتالي الشك، وذلك ليس في سياق التعبير عن الألم فقط بل التعبير عن أي مشاعر. (كما قال كولينغوود Collingwood ذات مرة، لا يمكن أن أكون مخطئًا إذا شعرت بشيء ما رغم أنني من الممكن أن أكون مخطئًا، أو كاذبًا ببساطة،

(1) في مقدمة كتاب **Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective** لمحرريه Arthur Kleinman (Berkeley: و Mary Jo DelVecchio Good, Paul E. Brodwin، Byron J. Good, University of California Press, 1992) يكشف المحررون عن توتر غير محسوم بين فكرتين. فهم من ناحية، يعتبرون الألم تجربة سابقة على اللغة سيتم تمثيلها (لذا، فإن الألم يقاوم التعبير بالرموز)، ومن ناحية أخرى، هو تجربة سيتم تشكيلها في ومن خلال اللغة منذ البدء (لذا، فهو دائمًا «متأثر بالمعاني، والعلاقات، والمؤسسات»). هذه المفارقة قد تكون سبب افتراض وجود نوعين من الألم، نفسي (بتوسط من العقل) وجسدي (موضوعي، و«خام»)، بينما في الحقيقة يمكن أن يكونا جانبين لنفس الحدث، ذاتي وموضوعي.

(2) Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigation**, Oxford: Blackwell, 1953, especially p. 100.

(3) Scarry, pp. 2 - 8.

عندما أقول إنني أشعر به[1]). ولكن، مخاطبة ألم الآخر ليست مجرد مسألة حكم على التصريحات المرجعية، بل تدور حول كيفية إقامة وإجازة نوع محدد من العلاقة[2].

تعاني الشخصية الفاعلة نتيجة ألم شخص تحبه، كالأم التي تتعامل مع طفلها المصاب على سبيل المثال. تلك المعاناة هي حالة ناتجة عن علاقتها، تتضمن قدرتها على الاستجابة لألم صاحب المعاناة الأصلي بتعاطف. الشخصية التي تعاني بسبب ألم الآخر لا تقوم في البدء بتقييم الدليل المقدم إليها ثم تقرر ما إذا كانت، وكيف ستستجيب. تلك الشخصية تعيش علاقة، بحيث تصنع آلام الآخر المعبر عنها من خلال عبارات الألم، الصيحات، الإيماءات، الصمت غير الاعتيادي، (أي بلاغة ملحوظة، باختصار) فرقًا لديها، ويصبح السبب النشط لتعاطفها وتواصلها مع آلام الآخر. وهي حالة عملية تعكس ماهيتها، وماهية طفلها الذي يعاني. (ينطبق ذلك بالطبع أيضًا على أوقات البهجة التي يشاركونها). تقف الأم في تلك الحالة فقط كفاعل فردي بمسؤولية تجاه طفلها بغض النظر عن مشاعرها الفعلية.

لا يعني ذلك أن الألم الذاتي لا يمكن أبدًا نقله بشكل مقنع للآخرين، ولكن عندما يشعر المرء بالحاجة الملحة لتوصيل ألمه، ويفشل في هذا التواصل، إذًا فقد يعتقد، بمعاناة متزايدة، أن ألمه لا تمكن مشاركته.

(1) يبيّن كولينجوود أن الشعور، بعكس التفكير، هو حالة عفوية من السلبية، بحيث لا تنطبق فكرة الفشل لأنها ليست متعمدة. وكالمعاناة، فإن المرء إما يشعر أو لا يشعر بشيء. علاوة على ذلك، المشاعر تعد خاصة بشكل أساسي بينما الفكر ليس كذلك. وبالرغم من أن عملية التفكير في شيء ما قد أو قد لا يكون خاصة بشكل كامل، وذلك اعتمادًا على كيفية قيام المرء بها، فإن ما نفكر فيه (فكرة محددة) هو دائمًا متاح للآخرين ظاهريًا وبشكل مباشر، ومن ثم يصبح عامًا. انظر R. G. Collingwood, **The Principles of Art**, Oxford: Oxford University Press, 1938, p. 158) وفقًا لكولينجوود، حالما يقوم المصاب بتعريف أي شعور، يتم ربطه بشكل راسخ بالفكر، كما أنه يستقر به، ويصبح بالطبع قابلًا للتعديل من قبله. وقد أزيد عليه أن الألم يمكن مشاركته لأن الفكر لا يشير ببساطة إلى شعور، لكنه يدفعه، يشكله، ويخلده في إطار علاقة اجتماعية.

(2) توضح فينا داس Veena Das تلك النقطة بشكل رائع في مقالتها عن معاناة النساء خلال تقسيم الهند عام 1947: بعد فتغنشتاين، استطاع أسلوب تصور أحجية الألم أن يحررنا من التفكير بأن التعبير عن الألم في هيئة تساؤلات عن اليقين أو الشك في ألمنا وألم الآخرين. بدأنا عوضًا عن ذلك في التفكير في الألم بأنه طلب للاعتراف والإدراك، حيث إن إنكار ألم الآخر لا يحدث بسبب إخفاقات الفكر بل إخفاقات الروح. في سجل التخيلي، ألم الآخر لا يسعى لإيجاد موطن في اللغة فقط بل في الجسد أيضًا.
«**language and Body: Transactions in the Construction of Pain**», in A. Kleinman, V. Das, and M. Lock, eds., Social Suffering, Berkeley: University of California Press, 1997, p. 88.
انظر أيضًا مقالها المهم: «Witgenstein and Anthropology», **Annual Review of Anthropology,** vol. 17, 1998.

تقول سوزان برسون Susan Brison في نقاشها حول ضحايا الاغتصاب والتعذيب إنه «من أجل بناء روايات ذاتية، لا نحتاج فقط إلى الكلمات التي تحكي قصتنا بل أيضًا مستمعين قادرين وراغبين في سماعنا وفهم الكلمات التي نوجهها إليهم. يسلط هذا الجانب من إعادة إحياء الذات في أعقاب الصدمة الضوء على اعتماد الذات على الآخرين، ويساعد على فهم سبب صعوبة تعافي الناجين عندما يكون الآخرون غير راغبين (غير قادرين) في الاستماع لما تحملونه[1]». تعتمد القدرة على العيش بعقل بعد تجربة صادمة من الألم دائمًا على استجابة الآخرين. قد يغامر المرء بالقول إن الألم ليس واقعًا غاشمًا يقوض الفكر ولا هو تفسير ناتج عن استرسال أيديولوجي أو علمي، لكن يمكن أن تكون علاقة نشطة وعملية تسكن الزمن. ولكن ينطبق ذلك بالطبع، وقد تتم معارضة ذلك ـ على «المعاناة النفسية» وليس الألم الجسدي فقط.

إلى أي مدى يعتبر التمييز بين الألم الجسدي والمعاناة النفسية (الاجتماعية) واضحًا؟ تنطوي كل مشاعر الألم الجسدي على تغيرات لا تحدث داخل الجسد فقط (عضلية، بيوكيميائية) ولكنها أيضًا ظاهرة خارجيًا (الصوت، السلوك، طريقة المشي)، ومفهومة ثقافيًا. تُعَقِد تلك الحقيقة وحدها التمييز المنظم بين الألم الجسدي والألم النفسي. تتصل مشاعر الكآبة أيضًا بالاضطرابات الكيميائية في الجسم، والاختلالات الكيميائية تلك سواء كانت مرتبطة بصدمة أو نمو خلايا خبيثة هي «جسدية» تمامًا كالأربطة الممزقة. وقد يحدد المصاب الألم الجسدي في أجزاء معينة من جسده/ جسدها، وهذا هو ما يفرقه عن الألم النفسي. ولكن الحالات النفسية هي نفسها مرتبطة عن قرب بالظروف الاجتماعية ذات الأهمية في تجربة الألم الجسدي.

لطالما عُرف أن تحمل الألم الجسدي هو أمر متغير ثقافيًا (أعود إلى تلك النقطة في الفصل المقبل). وتشير أحدث أبحاث فسيولوجيا الألم إلى خلاصة أكثر تطرفًا: وهي أن الإصابة الجسدية في جزء معين من الجسم ليست ضرورية لتنشيط نظام ألم الجسم. الظاهرة الشهيرة لألم وهم الأطراف ليست شذوذًا غريبًا، كما يبدو الآن. يقول الباحثون

---

(1) Susan Brison. «Outliving Oneself: Trauma, Memory, and Personal Identity», in D. Meyer. ed., Feminists Rethink the Self, Boulder, CO: Westview. 1997, pp. 21 - 22. (أنا ممتن لسوزان جيمس Susan James من أجل هذا المرجع).

إن الألم لا يتم اختباره في العقل فقط، لكنة ينتج عن العقل أيضًا[1]. والمخ هو موضع التفاعلات المعقدة بما في ذلك التفاعلات بين الذكريات، التصورات، ومشاعر الكآبة، والتي تنتج عنها تجربة الألم وسلوكه. إن التمييز المألوف بين الألم الجسدي كشيء يحدث عادة في جزء محدد من الجسم، والمعاناة النفسية كتجربة لا يمكن تحديد موقعها بدنيًا، ليس بهذا الوضوح، خاصة عندما نتذكر أنه في العديد من الثقافات يتم اختبار المشاعر الكئيبة بأنها موجودة في أجزاء معينة من الجسم (الكبد، البطن، القلب، وهكذا)[2]. وحتى في المجتمع الحديث، يدرك الناس أنهم قد يكونون «مرضى بالغضب» و«متوهجين بالخجل»، وأن تلك التجارب المزعجة متمركزة بدنيًا وراسخة اجتماعيًا.

إذا كان البحث يشير الآن إلى أن المخ هو مصدر وليس منتهى أحاسيس الألم، فيمكن أن يُنظر للشعور بالألم بأنه أفعال متمركزة في سياقات ثقافية وفسيولوجية عصبية. وفي سياق مهم، فإن «الثقافي» و«البدني» ليسا منفصلين، بالرغم من إمكانية تمييزهم من أجل أغراض تحليلية. ما تعتبره الذات مؤلمًا، وكيف تختبره، لا يتم بوساطة ثقافية وبدنية ببساطة، بل هم في حد ذاتهم أنماط من عيش علاقة. وتحول القدرة على عيش تلك العلاقات الألم مع الوقت من تجربة سلبية إلى نشطة، وبالتالي تحدد أحد طرق الحياة في هذا العالم بتعقل. ولا يعني ذلك، بالطبع، أن المرء لا يمكنه أو لا يجب عليه السعي لإصلاح العلاقات الاجتماعية التي يسكنها، فضلًا عن اعتبار الألم «شيئًا قيمًا» بشكل مثير للاهتمام. الفكرة التي أود بلوغها هنا هي أن المرء يمكنه أن يختبر ألمه بعقل أو بدونه (بالرغم من أن الأفكار الخاصة بالجنون تتغير) وأن النموذج التقدمي للفاعلية يصرف الانتباه عن محاولاتنا لفهم كيفية حدوث ذلك في تقاليد مختلفة، نتيجة الافتراض بأن الفاعل يسعى دومًا لتخطي الألم المدرك كمفعول به وحالة من السلبية.

---

(1) قام رونالد ميلزاك Ronald Melzack، صاحب نظرية بوابة التحكم في الألم (Ronald Melzack and Patrick Wall, **The Challenge of Pain**, New York: Penguin, 1982)، بمراجعة رؤيته الآن بشكل جذري (انظر: Pain: Past, Present and Future», **Canadian Journal of Experimental Psychology**, vol. 47, no. 4, 1993). ولأن الألم ينشأ من المخ باستقلالية عن الضرر اللاحق بالجسد، كما يقول ميلزاك، فإنه يمكن «الشعور» به في مواضع الجسد غير الموجودة. ويفسر ذلك ظاهرة رؤية وسماع الوهم. انظر: R. Melzack. «Phantom Limbs», **Scientific American**, April 1992.

(2) المرجع عن ثقافات العصور القديمة انظر:
R. B. Onians, **The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the soul, the World, Time, and Fate**, Cambridge Cambridge University Press, 1951، خاصة الفصل الخامس.

يُصَعِب التشديد العلماني بأن جسم الإنسان التكاملي مركز السيادة الأخلاقية من قبول فكرة الألم كعلاقة متخيلة بحيث تتوسط الحالات الداخلية كالذاكرة والأمل السلوك الاجتماعي.

لا أدّعي أن الألـم الجسدي الـذي يشعر به الشخص المصاب يمكن أن يختبره المُراقب بنفس الشكل. هناك دومًا مغالاة غير قابلة للإنتاج في الألم. وأجادل بأن هذا ليس كل ما ينطوي عليه الألم. المصابون هم أيضًا شخصيات (حيوانات) اجتماعية ومعاناتهم تتكون جزئيًا من كيفية سكن علاقاتهم مع الآخرين، أو كيف يتقيدون بها. ليس الألم دومًا عذابًا لا يحتمل أو حالة مزمنة. فهناك تنوعات في التجارب غير قابلة للقياس التي نجمعها معًا تحت شعار «الألم» أو «المعاناة» كأنها مثل الفاعلية، شيء مفرد، وتبرير مطلق للواقع الجسدي. ولكن الألم كعلاقة اجتماعية هو أكثر من مجرد تجربة، فهو جزء مما يخلق حالات الفعل والتجربة، كما سأحاول الآن أن أوضح من خلال بعض الأمثلة حول الألم من التاريخ الديني والإثنوغرافيا.

التفكير في الألم الفاعل في التاريخ الديني والإثنوغرافيا

يمكن لهؤلاء الواقع عليهم الألم المتعمد كعقاب أن يتقبلوا هذا الألم بحماس ويحولوه إلى شيء آخر غير ذلك المقصود. تعد السادية (التي أناقشها في الفصل المقبل) مثالًا واحدًا على ذلك، بالرغم من أنني سأجادل بأنه لا يجب تعريفها بأنها مجرد نسخة علمانية من الظاهرة التي نألفها من حقل الدين، وبالتالي تعريفها بأنها باثولوجيا كامنة في ممارسات دينية محددة. إن وجود كلمة «ألم» لا يجب أن يؤخذ على أنه دليل على أنها تشير إلى مفهوم واحد.

ساعدنا مؤرخو أواخـر العصور القديمة على أن نألف حقيقة أن السيادة في الإمبراطورية الرومانية تحققت بدرجة كبيرة من خـلال الإظهار الجماهيري لقوة الإمبراطور وكرمه. كان التعذيب المسرحي عقابًا على بعض الأشكال الإجرامية جزءًا أساسيًا من إظهار تلك القوة. وكان الشهداء المسيحيون الأوائل من أشهر هؤلاء الذين تعرضوا للتعذيب. تشير جوديث بيركينز Judith Perkins في كتابها **«الذات المُعَذَّبة» The Suffering Self** إلى أن سير الشهداء المسيحية المبكرة «ترفض تفسير الأجساد المحطمة للشهداء على أنها هزيمة، لكنها تعكس تلك التفسيرات، وتشدد على أنها رموز الانتصار

على قوة المجتمع»[1]. وقد سعى الشهداء إلى عيش المعاناة الجسدية بفاعلية بعيدًا، لا تجنبها، مثل آلام المسيح على الصليب، حيث اعتُبرت سلبية الشهيد فعلًا انتصاريًا. كان هذا الانفتاح على الألم تحديدًا جزءًا من بناء فاعليتهم كمسيحيين، وهو ما يجعل وصفه بأنه «رمز للانتصار على قوة المجتمع» (وهو دافع علماني) غير صائب، بل كان القدرة على التمكين من خلال تحمل ما اعتُقد أن المسيح عاناه على الصليب.

ولكنني لا أود أن أركز هنا على الأهمية الرمزية للاستشهاد، بل فاعليتها في خلق مساحات جديدة للفعل العلماني. بالنسبة لبيركينز، فإن البحث عن معاني الاستشهاد يقود إلى تفسيرات متعلقة بالوعي الزائف، وهذا هو ما أود أن أتجنبه.

اعتاد المجتمع المسيحي في أواخر العصور القديمة (بعكس العالم القديم) المرض والمعاناة الإنسانية بفاعلية. فقد أصر المسيحيون، في حالة عدم إمكانية علاج المرض، أنه يمكن تفسير الألم بأنه شيء قيم. واختلف ذلك عن تقليدين كانا متزامنين بشكل أو بآخر مع الاضطهادات المبكرة للمسيحية الواردة في سير الاستشهاد؛ وهما: الفلسفة الرواقية الأخلاقية (التي تؤكد على السيادة الذاتية، وتنكر العوامل الخارجية كالمعاناة)،والطِّبُّ الجالينوسِيّ (الذي اعتبر الألم حالة جسدية قابلة للخضوع لتدخل تقني مناسب).

تجادل بيركينز بأن الرواقية كانت ايديولوجية سائدة: «استطاع تأكيد ابكتيتوس على الأمور الداخلية، السيادة الذاتية، وتشكيل الذات، وأيضًا إنكاره أهمية الأمور الخارجية (كالمعاناة)، أن يصرف انتباه طلابه وآخرين مثلهم عن الاهتمام بالأحوال الاجتماعية والمادية. وقد دعمت تعاليمه الوضع الراهن، وبالتالي ترسيخ موقف النخب. تماشى إصرار الرواقية على عدم أهمية الفقر والمركز الاجتماعي مع خطة النخب أكثر من خطة هؤلاء الذين لا يتمتعون بأي امتيازات: وقد شددت الخطة المقابلة على أن ما يهم في الحقيقة هو كيفية التعامل مع كون المرء فقيرًا، سجينًا، أو غير محبوب سياسيًا. يتصل هذا المذهب وتأكيده على التحكم النابع من الذات الداخلية، بالكيان الاجتماعي، حيث يعمل على تحجيم الاضطرابات الاجتماعية والشخصية»[2]. ولكن، يبدو لي أن هذا اللجوء إلى فكرة الوعي الزائف لشرح الهيمنة السياسية ضعيف. في بادئ الأمر، كانت الرواقية مذهبًا

(1) Judith Perkins, **The Suffering Self. Pain and Narrative in the Early Christian Era**, New York: Routledge, 1995, p. 117.

(2) المرجع السابق، ص 84 ـ 85.

أخلاقيًا يستهدف النخب وليس الجماهير. وهكذا، شجعت على التراجع عن فساد الحياة العامة والزهد في الأحوال الاجتماعية والمادية. إذًا يمكننا أن نسأل عما إذا كانت الرواقية أيديولوجي مناسبة للانخراط النشط في الحكم الإمبراطوري. تتغاضى بيركينز عن حقيقة أنه بالرغم من القبول المتشائم للمعاناة بأنها جزء لا يمكن استئصاله من الحياة والتوصية بالتكيف معه عوضًا عن السعي إلى تغيير تلك الحياة قد يكون مخطئًا، فهو ليس في حد ذاته إنكارًا بأن الحياة غير عادلة في النهاية. على العكس، فقد قدمت الرواقية تعويضات نفسية تحديدًا لأن العالم يُنظر إليه على أنه غير عادل ومليء بالمصائب.

يعدّ حديث بيركينز عن الطب القديم أكثر إثارة للاهتمام، وتقول إن المسيحيين الأوائل تبنوا فهم جَالِينُوس للجسد المريض في علاجهم المميز للألم. لذا، وفي تطور متناقض، فإن التقبل المسيحي للمعاناة قاد إلى اهتمام أكبر بالمرضى، الفقراء، وأعضاء المجتمع المزدرين، وبالتالي نوع جديد من الفعل العلماني الموجه إليهم. إذا كانت بيركينز محقة، فإننا لا نجد هنا معنى جديدًا للألم فقط، بل أيضًا هيئة جديدة للفعل. كان تعرض المسيحيين الذاتي للألم (على الأقل في سير الشهداء التي تشير إليها بيركينز) في حد ذاته شكلًا من أشكال الفاعلية، ليس من أجل نواياهم الفاعلة (أيًا كانت)، ولا بسبب الأهمية الرمزية للمعاناة («نص يجدر قراءته»)[1]، بل كان شكلاً من أشكال الفاعلية، لأن معاناتهم العامة أحدثت فرقًا في هذا التقليد الناشئ، ليس لذواتهم فقط (وأفعالهم الذاتية المحتملة) كتابعين للدين الجديد، بل أيضًا للعالم الذي يعيشون فيه: وتطلب ذلك التفاعل مع ألم المرء والآخرين بشكل مختلف.

يمكن تفسير التمييز بين البحث عن المعنى الدلالي للألم (كأيديولوجية) ووظيفته الفاعلة، بشكل أكبر، بالرجوع إلى إثنوغرافيا الألم أثناء الولادة بين نساء أميركا الشمالية المتدينات الذي نشرته عالمة الأنثروبولوجيا باميلا كلاسين Pamela Klassen. تخبرنا كلاسين أن العديد من النساء محل الدراسة اعتبرن الولادة بدون أدوية فعلًا تمكينيًا، لأنه كما تقول إحداهن «أمر لا يمكن للرجل فعله أبدًا». تعي كلاسين أن مزاعم القوة تلك يمكن أن يتم انتقادها لأنها تقدم فئة مختزلة من النساء، فليس كل النساء يلدن. وهي ترى، على الرغم من ذلك، أنه يمكن أن تساعد تلك المزاعم على هدم الصورة الجندرية للقوة الذكورية والضعف الأنثوي.

(1) المرجع السابق، ص 152.

تقول كلاسين «ربما في أميركا في أواخر القرن العشرين حيث تم تعليم النساء بأن يكونوا ملاحظات ونقاد لأجسادهن من الخارج، كان يُنظر لألم الولادة على أنه يعيد النساء إلى أجسادهن. وفي هذا السياق المحدد، فإن قوة الثقافة المضادة للألم لها بُعد تمكيني وخَلاصي بالنسبة للبعض. بالتوافق مع كارولين والكر بينوم Caroline Walker Bynum، أؤكد بحذر على أن «ثقافتنا قد تحتاج أخيرًا إلى شيء من العصور الوسطى، والذي ينعكس بوضوح في استخدام الولادة والإرضاع كرموز للخلاص، فالتوالد والمعاناة قد يكونان مترادفين». وتسعى العديد من النساء اللاتي يلدن بالمنزل إلى تقبل هذا الاقتران»[1].

لكنني لا أود أن أشير إلى ألم الولادة بأنه تجربة ذات معنى، ولا صورة هادمة للتكبر الذكوري (للأسف لم تكن تلك الفكرة فعالة تاريخيًا). قد يُنظر للألم بشكل مباشر على أنه عامل تأسيسي في الولادة. ولا أقصد أنه يجب قبول الولادة على أنها أساس أخلاقي بالادعاء الأنثوي بالتمكين، فضلًا عن اعتبار قدرة المرأة على مواجهة الألم بشجاعة فضيلة. ولكن الحقيقة هي أن نساء محددات في أماكن محددة وأوقات محددة يختبرن الألم أثناء الولادة ما يخلق موقفًا جديدًا للأم نفسها وللآخرين. بالنسبة لهؤلاء القادرين على اختبار ذلك، فإن القوة التي يستلزمها إحضار حياة أخرى إلى هذا العالم وبالتالي علاقات أخرى في إطار الألم لا يعتبر أقل فاعلية فقط لأنه محدد ولا إرادي (لا أشير بالطبع إلى قرار الإنجاب لكن عملية الحمل والولادة).

تعتبر الأمومة ممكنة بالطبع في حالة منع أو تخفيف الألم الجسدي باستخدام المسكنات. فلا أود أن يُقال إنني أعتبر أن الولادة المؤلمة قيمة جوهريًا (بالرغم من أن النساء المؤمنات بدراسة كلاسين يفضلن الولادة في المنزل بين أفراد العائلة وبدون وجود أطباء). النقطة التي أقصدها هي أنه عندما يكون الألم جزءًا تأسيسيًا للولادة فهو ليس مجرد تجربة سلبية للمريض، كما يميل الطب الحيوي إلى وصفها، بل جانب من فعل اجتماعي مميز بحيث يقدم فيه الآخرون المساعدة. وأود أن أوضح أنه في الحالات التي تصفها كلاسين، الألم ليس حالة للجسد الفردي يمكن فصلها وأخيرًا القضاء عليها بتدخل كيميائي أو جراح، لكنه جزء من فعل ينتج عنه تكاثر وتعزيز العلاقات الإنسانية. ويعتمد الشعور بالألم إلى حد ما على كيفية التعبير عنه، وهو ما يعتمد بدوره على العلاقات الاجتماعية.

(1) Pamela Klassen, «Sliding Around between Pain and Pleasure: Home Birth and Visionary Pain», **Scottish journal of Religious Studies**, vol. 19, no. 1, 1998, p. 66.

ليس المعنى الرمزي المرتبط بالأمومة (أو الألم) هو الذي يهمني هنا أكثر من الإدراك الذاتي للأفراد بأنهم أمهات. أعتقد أن ما يهم هو ما يجعل المرأة «أم» في إطار المناهج العملية المستخدمة في تقاليد مختلفة. إن فعل الولادة لا ينتج عنه شخص حي فقط بل يخلق علاقة حيوية مشبعة بإدراك الألم وهي العلاقة التي تربط الأم والطفل بحيوية معًا. تعتبر الأم فاعلًا نتيجة ما قامت به في موقف اجتماعي محدد بعد الحدث، كما كان وليس لنيتها الواعية. (الرغبة في أن تنجب طفلًا ليست خاصة بالأم فقط، فهناك أقارب آخرون مشاركون في ذلك).

إن ميلنا للتفكير في أن الولادة عملية سلبية لأنها لا إرادية ولا يمكن التحكم فيها هو أمر متجذر بعمق. تلاحظ سوزان بريسون أنه حتى سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir «ترى أن الولادة والإرضاع عمليات سلبية وبالتالي فهي عمليات مهينة بحيث تجعل المرأة غارقة في الاستقرار»[1]. يرفض هذا الفكر، بمنظوره الفائق والمتعمد، فكرة أن الولادة لها أي ارتباط بالفاعلية، أو الفعل. وتميل الإشارات إلى ألم الولادة للتأكيد على تلك السلبية.

أناقش مثالًا أخيرًا على دور الألم في تكوين الفعل هذه المرة من التقليد الإسلامي، ومنظورات تم وصفها بالارتباط بحركات التقوى في القاهرة المعاصرة، وذلك في دراستين إثنوغرافيتين لصبا محمود Saba Mahmood وتشارلز هيرشكايند Charles Hirschkind[2]. تهتم الدراستان بسنة تقوم على فكرة الروح، وهي على الأقل قديمة كأرسطو وتم استيعابها في اليهودية، والمسيحية، والإسلام. لا تتطلب منا هذه السنة الانتباه لفكرة التجسيد فقط (أن الفعل والتجربة الإنسانية موجودان في جسد مادي) بل أيضًا فكرة «نفخ الروح» أي أن جسد الإنسان الحي هو مجموع متكامل له قدرات تطورية على الفعل والتجربة خاصة به، أي قدرات الإدراك، التخيل، والعمل، المتوسطة ثقافيًا.

بالرغم من أن الجسد الحي هو موضع الإحساس (وهو سلبي من هذا المنطلق)، فإن قدرته على المعاناة والاستجابة بشكل عقلاني وعاطفي للمسببات الخارجية والداخلية، واستخدام ألمه بطرق مميزة في علاقات اجتماعية محددة، تجعله إيجابيًا. لذا فإن العديد من التقاليد تعزو لجسد الإنسان الحي القدرة على التشكيل (قوة تشكيل نفسه) سواء في الصحة أو المرض.

(1) موقف سوزان بريسون نفسها معارض لوجهة نظر دي بوفوار.

(2) Charles Hirschkind, «**Technologies of Islamic Piety: Cassette Sermons and the Ethics of Listening**. (Ph.D. diss., Johns Hopkins University. 1999); Saba Mahmood, «**Women's Piety and Embodied Discipline: The Islamic Resurgence in Contemporary Egypt**» (Ph.D. diss., Stanford University, 1998).

وتعتبر مادية الجسم الحي، سواء كان سلبيًا أو إيجابيًا، وسيلة ضرورية لغرس ما تعرّفه تلك التقاليد بأنه سلوك فاضل وتثبيط ما يعتبرونه رذيلة. ويعدّ دور الخوف والأمل، الغبطة والألم، محوريًا في تلك الممارسات. وفقًا لوجهة النظر تلك حول الجسم الحي، كلما مارس المرء فضيلة أصبحت أسهل بالنسبة له. من ناحية أخرى، كلما استسلم المرء للرذيلة زادت صعوبة التصرف بشكل مستقيم. ويعدّ ذلك تحديدًا ما يدفع العديد من المسلمين لتفسير التصريح القرآني المتكرر بأن الله يختم على قلوب الآثمين العنيدين. إن العقاب على الإثم المتكرر هو أن يصبح المرء: غير قادر على تمييز الخطاب الصائب من الخاطئ، الخطاب الإلهي من الإنساني، أي أن الشخص لا يمكنه عيش حيلة الفضيلة التي يتطلبها الله منه/ منها، ولا يمكن العودة بالزمن هنا.

تعتبر العمدية الواعية ذات أهمية هنا، حيث تسود قلة التجربة أو الرذيلة، لأنه يجب في تلك الحالات مواجهة القصور في المقاومة الذاتية للجسد وضعفه عمدًا من خلال ممارسات مسؤولة. ويجب ملاحظة أنني أتحدث هنا عن تشكيل الفضائل والإحساس. وتتطلب طقوس العبادات، والتي تعد ممارستها المنتظمة في الحقيقة ضرورية لغرس الفضائل والإحساس المطلوب للمسلم دائمًا، النطق الصامت للنية في إقامة الصلاة، وهكذا، في بداية أي الطقس. تعد النية إذًا جزءًا من الطقس، ونوعًا من الالتزام الواعي الذي يسكن أفعال العبادة، والتي يجب أن تكون مغروسة كجانب من إيمان المرء المستمر. الإيمان ليس وسيلة إبستمولوجية مفردة تضمن وجود الله للمؤمن، ولكنه يترجم بشكل أفضل على أنه فضيلة الولاء إلى الله، وطاعة لا جدال فيها، يتطلبها الله من هؤلاء المؤمنين به، ونزعة يجب غرسها كغيرها، بحيث تربط المرء بالمؤمنين الآخرين من خلال الثقة والمسؤولية المشتركة.

تقدم كل من محمود وهيرشكايند أوصافًا لممارسات موجهة لغرس السلوك الإسلامي، بحيث يُنظر للمشاعر المؤلمة، الخوف والندم على سبيل المثال، بأنها مركزية في ممارسة التمييز الأخلاقي. بطرق أخرى، تكشف تقاريرها أن التقوى لا تعتبر مجرد حافز للفعل بل هي تكاملية مع الفعل نفسه. إن تحمل الألم، بعيدًا عن كون ضروريًا لتطوير التمييز الأخلاقي، يتم اعتباره وسيلة ضرورية لغرس فضيلة الصبر التي تعتبر أساسية في كل عمليات اكتساب الفضائل.

لا يتم الاحتفاء بالألم الجسدي والضرر الملحق بالجسم في التقاليد السنية المركزية

للإسلام كما هو الحال على سبيل المثال عند شهداء المسيحية الأوائل ولا يقوم الألم بنفس الدور في إطاره الديني. ولكن تعتبر أشكال المعاناة بالرغم من ذلك جوهرية في نوع الفاعل الذي يطمح المسلم الورع أن يصبح عليه. الأهم في ذلك هو التجربة الكونية لتجربة الوفاة والموت. فعندما «يحين الوقت»، فإن المسلم الورع يُتطلب منه التسليم. يقوم الأحياء بمشاركة معاناتهم الناتجة عن فقدان أحبابهم من خلال ممارسات موصوفة في الدفن والعزاء (بالرغم من أن التنظيم الكامل لممارسات الدفن يجعل الوصول لخاتمة أصعب على النساء في حالة الحداد أكثر من الرجال). ويسعى المسلم الورع إلى غرس الفضيلة وإنكار الرذيلة من خلال وعيه الدائم بفنائه/ ها في الدنيا، وذلك في محاولة لتحقيق حالة الاتزان التي يطلق عليها القرآن «النفس المطمئنة»).

تعتبر العقوبات، سواء كانت ناتجة عن قصور من داخل وظائف الجسم الحي أو مفروضة على الجسم كعقاب خارجي، جزءًا ضروريًا من تعلم كيفية التصرف بشكل لائق. تتم هذه العملية التأسيسية في السنة الإسلامية للتأديب المشترك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. يتم التعبير عن اكتساب الفرد للفاعلية السليمة وممارستها بالمسؤولية، وهي ليست مجرد مسؤولية الفاعل بل مجتمع المسلمين بأكمله على نحو فردي وجمعي. إذا تم تعريف السلوك الديني في إطار المسؤولية، إذًا فإننا لدينا هنا حالة من السلوك التي تكتسب معناها ليس من اللاهوت التاريخي بل لاهوت كتابة السير، بحيث يسعى الفرد إلى اكتساب قدرات وأحاسيس مرتبطة بالسنة الدينية، وموجهة من قبل الإيمان بالآخرة بحيث سيقف/ تقف الشخص وحيدًا يوم الحساب للمحاسبة على حياته/ حياتها. في هذا الإطار، الجسد وقدراته ليس مملوكًا للفرد فقط، لكنه معرض للعديد من الالتزامات التي يفرضها الآخرون كمسلمين. لذا هناك توتر مستمر بين المسؤولية بوصفها فردية وميتافيزيقية من ناحية، وجمعية ويومية من ناحية اخرى أي، بين علم الأخرويات وعلم الاجتماع.

بالإشارة السريعة إلى جوانب التأديب الجسدي الإسلامي لا أود أن أكرر التحيز العلماني القديم بأن الدين يقوم أساسًا على الخوف من العقاب. اهتمامي ينصب على الإشارة إلى طريقة استخدام سنن محددة للألم من أجل خلق مساحة للفعل الأخلاقي الذي يوضح هذا العالم في التالي. لذا يتم استخدام الألم وتبريره من قبل قانون الدولة الحديثة

(1) أعيدت طباعة كتاب **«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»** لابن تيمية، فقيه القرن الثالث عشر، مرارًا في القاهرة منذ عام 1979، بمقدمه شرح طويلة للكاتب المصري محمد جميل غازي.

(بما في ذلك قانون الحرب) لإقرار النظام وتحقيق الأمن. الأمراء المسلمون والمسيحيون استخدموا الألم لهذا الغرض أيضًا. ولكن بالإضافة إلى ذلك، اعتبرت السنن المسيحية والمسلمة، باختلاف الطرق، أن المعاناة إعادة إنتاج للشر الدنيوي. بالنسبة لصاحب المعاناة، ليس كل الألم يتم تفاديه، ولكن بعض الألم يجب تحمله بفاعلية حتى يتم تجاوز الشر. وفقًا للسنن المسيحية والمسلمة، الشر هو جزء أساسي في طريقة تكوين العالم. وما دام هذا العالم مستمرًا، لا يمكن محو الشر بشكل دائم، بل التغلب عليه بشكل مؤقت[1].

لذا، فإن الألم لا يشكل فقط دليلًا لا يدحض على الأساس البدني للتجربة، لكنه أيضًا وسيلة لتشكيل الحالة الإبستمولوجية للجسم، بالإضافة إلى إمكاناتها الأخلاقية.

الفاعلية الأخلاقية والمسؤولية والعقاب

في الختام أود أن أناقش إذا كانت النية والمسؤولية والعقاب ضرورية معًا في فكرة الفاعلية التي أصبحنا نألفها في الأخلاقيات العلمانية. وأقوم بذلك من خلال مناقشة مثال «أوديب» الذي كان الألم بالنسبة له متداخلًا مع الفعل الأخلاقي وهو فعل لا يمكن وصفه في إطار «المسؤولية»، كما يُزعم.

تُصور مأساة أوديب قصة معاناة وضعف ليست طوعية ولا إلزامية. بيد أن أوديب فاعل، ويقوم بما فعله دون وعي بإحداث تغيير عميق في العالم. بمعرفة سر أفعاله الماضية تدريجيًا، يلحق أوديب جراحًا بشعة للجسد الذي ارتكب تلك الأفعال، والذات التي لا يمكن التعرف عليها ولا إنكارها. تضم أفعال أوديب الأخيرة من عدوله الشعبي عن السلطة الملكية كتعبير عن الألم وكنتيجة له. وتمثل تلك الأفعال وتستمد من مشاعره عذابه وليس نيته الواعية. تتشكل فاعلية أوديب بالتعريفات المتصارعة لورطته ونتيجة لإصراره على كشف حقيقة أصله. يقوم بسلب نفسه القدرة لأنه، كقاتل والده وزوج أمه (وهو انتهاك مزدوج، كلاهما مرتكب بدون معرفة)، سبب معاناة ذاته الخاصة، وهي المعاناة التي ستتوقف عندما ينفي نفسه عن طيبة، أي عندما يسلب نفسه القدرة.

---

(1) أنا ممتن إلى جون ميلبانك John Milbank لمساعدتي في الوصول لفهم أوضح حول رؤى الآباء المسيحيين الأوائل عن المعاناة. انظر:

«The Force and Identity», «Can Morality Be Christian in his The Word Made Strange» Oxford: Blackwell, 1997.

يلاحظ مايكل ديلون[1]، الذي قادني تحليله المبهر حول سلب القدرة إلى كتابة هذا الجزء، أن أوديب يصبح بتحمل مسؤولية أفعاله في النهاية فاعلًا بإرادته. ويعد ذلك تفسيرًا مقترحًا، لكنني لست مقتنعًا بأن فكرة «المسؤولية» مناسبة هنا. إذا نظرنا إلى تلك الفكرة بأنها تحتوي عوامل الإسناد والمسؤولية على العقاب، فيبدو لي أن أوديب ليس مسؤولًا تجاه أي سلطة، وليس عليه الامتثال لأي محكمة (إنسانية أو إلهية) لأفعاله ولا حتى لما أطلق عليه الإفتاء المسيحي لاحقًا «محكمة الضمير الداخلية»، فهو مبدأ غريب جدًا على الإغريق[2].

ينكر أوديب في مسرحية «أوديب في كولونا» صراحة أن انتهاكاته كانت أفعاله الخاصة، ويقاطع الجوقة التي تشير إلى ما قام به، بالإصرار على أنه «ليس فعله». ولا ينكر أنه تسبب في موت رجل في مفترق طرق (وهو ما الذي عرفه دومًا) بل إنه قتل والده، وهو فعل مختلف، وما حاول تفاديه تحديدًا. بأي شكل كان أوديب مسؤولًا عن هذا الفعل؟ بالتبرؤ من الشيء الشنيع الذي حدث (قتل الأب) هو لا يقول إنه لم ينتو القتل، فهو يعترف بأنه صاحب فعل مسؤول (فاعل)، لكنه يدعي أيضًا أن الفعل اتضح أنه لم يكن خاصًا به، وأنه كان أداة غير متعمدة (وكيل) للآلهة، لذا فإن نيته تعتبر غير ذات صلة هنا. ولكن، عندما اكتشف حقيقه فعله، أدرك أن عليه التصرف ليس لأنه يعترف بالمسؤولية ويتحملها، بل لأنه لا يستطيع العيش بعد أن أدرك من هو، وما فعله لأبيه وأمه (في ضوء تلك المعرفة). بالرغم من أن أوديب لم يعرف «المعنى الأخلاقي» لفعله التجاوزي في وقت القيام به، إلا أنه يعاني منه. إن دواخله ليست محصنة ضد المعاناة بالرغم من أنها لم ترتكب شيئًا لتستحقه.

(هل يظل أوديب نفس الشخص في نهاية الدراما كما كان في بدايتها؟ فقد خاض في النهاية تجارب بشعة الصدمة النفسية عند اكتشاف الذات والصدمة الجسدية عند إعماء نفسه. إن الذات التي تتجلى الآن هي نفس الذات التي تتعمد تدمير قدرته على الرؤية. تحول أوديب من ملك قوي، محبوب، وحام، إلى منفي مشرد، أعمى، ومكروه. هل يسمح هذا التمزق بهوية شخصية مستمرة لأوديب، ووعي لوكي (فلسفة جون لوك) بالذات؟

(1) Michael Dillon, «Otherwise than Self Determination: The Mortal Freedom of Oedipus Asphaleos», in Hent de Vries and Samuel Weber, eds., **Violence, Identity, and self Determination**, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

(2) أؤكد أن هدفي ليس الجدل بأن الإغريق لم يكن لديهم مفهوم المسؤولية. لست أهلاً لعرض تلك النظرية أو الدفاع عنها. ترتبط أسئلتي الشكوكية فقط بحالة أوديب التي يقدمها ديلون وأيضًا بيرنارد ويليامز (انظر الآتي).

وفي حالة غياب تلك الاستمرارية، هل يمكننا القول فعلًا إن أوديب يتحمل على الأقل مسؤولية ما فعله أو ما تم نسب مسؤوليته إليه؟)[1].

لا ألمح إلى أن ما فعله أوديب يحسن تفسيره بالربط بالسحر في مقابل الفاعلية الأخلاقية وأنه نظرًا لاعتقاده أنه بقتله لأبيه تسبب في وباء خطر دون عمد فقد سعى إذًا لإيقافه بعقاب ونفي نفسه. (هذا هو ما رآه فرويد في قصة أوديب تعديات ضد محظورات مشروطة في إطار سحري، وبالتالي ليس لها علاقة بالأخلاقية[2]). لكنني أنبه إلى أن الأفعال يمكن أن يكون لها أهمية أخلاقية دون أن تحتاج أن يتم تفسيرها بالضرورة في إطار «التبرير».

رأى علماء الأنثربولوجيا في الحقبة الفيكتورية أن «السحر»، كونه أساسًا تطويع فهم خاطئ للسببية الطبيعية، كان نوعًا من الزيف، وبالتالي لا يجب خلطه مع الأخلاقية «الدين»، ومن ناحية أخرى، عندما يتم تطهيره من عوامله السحرية، كان يعتبر الموقع الأصلي للأخلاقية، لأن الأخلاقية الدينية ترتبط بمسؤولية الفاعلين عن أفعالهم وتجاه الله. تستبدل الأخلاقية العلمانية الله بالوعي الفردي للرجال والنساء. لذا، فإن الاعتقاد البدائي بأن وفاة الإنسان تثير تلقائيًا مادة وبائية تسبب الضرر للبشر الأحياء هو فهم خاطئ للسببية الطبيعية وفكرة غير متوافقة مع فعل المسؤولية. ولأن الفعل الأخلاقي، بالنسبة لمنظري العصر الفيكتوري وأيضًا تابعيهم المعاصرين، يعني الفعل المميز «للفاعل الحر» والمسؤول أمام الله والمجتمع أو الضمير (الثلاثة مطابقين بالنسبة لدوركايم). إن معارضة السحر/ العلم لـ الدين/ الأخلاقية تبدو معقولة حتى الآن للكثيرين. لكن علماء الأنثروبولوجيا في القرن العشرين عقَّدوا مفهوم «السحر، و«الدين» مؤخرًا. وهناك أيضًا

(1) انظر: «Feminism and Philosophy of Mind: The Question of Personal Identity», in M. Fricker and J. Hornsby, eds., **The Cambridge Companion to Feminist Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. لعرض قيم عن النقاش حول الاستمرارية النفسية، الهوية الشخصية، والجسد.

(2) «قيود المحرمات بعيدة عن الحظر الديني والأخلاقي. وهي ليست قائمة على أي أمر إلهي، لكن قد يقال إنها تفرض نفسها. هي تختلف عن الحظر الأخلاقي بحيث إنها لا تقع في نظام يصرح بشكل عام أنه يجب ملاحظة بعض التحجيمات ويقدم أسبابًا لتلك الضرورة. إنها حظر المحرمات ليس له أساس ولا أصل معروف. وبالرغم من أنها غامضة بالنسبة لنا فهي مسألة اعتيادية بالنسبة لهؤلاء الخاضعين لها **Totem and Taboo**, London: Routledge & Kegan Paul, 1960, p.18. (الإشارات الصريحة لأوديب في صفحات 68 ـ 80). وفقًا لفرويد، لا توجد أسباب للمحرمات فقط هنا بل أيضًا لا يوجد هدف من إعطاء أسباب لخرقها. تلك اللامنطقية هي التي تضع منظورات المحرمات خارج مجال الفاعلية الأخلاقية.

أسباب معقولة للتشكيك في المعارضة الحادة بين حقل الطبيعة وذلك الخاص بالمجتمع. وقد قدم لنا المؤرخون، علماء الاجتماع، والفلاسفة فهم أعمق للطرق التي يعتمد حقل الطبيعة من خلالها على النشاط الإنساني ويكرره[1]. باختصار، إذا كان فهمنا «للفعل الأخلاقي» يتشكل بالتضاد مع بعض الأفكار عن «السحر و«الدين» إذا هل سيمكن أن يبقى دون تأثر عندما يتم إظهار الأخيرين على أنهما مهجورين؟

إذًا، قد لا تعتمد طبيعة الفعل الأخلاقي لأوديب على تتابع السببية الطبيعية بحيث تكوت «المسؤولية» ذات صلة. قد أقول إن أفعال أوديب عقب اكتشاف ما فعله (بداية من عقاب النفس) تنشأ من فضائل معتمدة على ما أطلق عليه مرسيل موس Marcel Mauss الخلقة أو «الهابيتوس» Habitus، وهي مقدرة متجسدة تفوق القدرة الجسدية بحيث تتضمن حساسيات وعواطف مصقولة، أي تزامن الحواس. لذا فإنني أعتقد أن الألم الذي ألحقه أوديب بنفسه لا يجب اعتباره نتاجًا لحكم على مسؤوليته، وربما لا يحسن التفكير فيه بأنه «عقاب» (فكرة وجود مواقف مسبقة لكونه فعلًا معقولًا ومدركًا)، لكن الألم في حد ذاته الأداء العاطفي لإدراك أخلاقي متجسد. يعاني أوديب، ليس لأنه مذنب، لكن لأنه صالح.

الفهم الحديث للمسؤولية يعني أن تكون عرضة للمحاسبة أمام سلطة ما، وأن تكون مستعدًا لتقديم مبررات وأعذار لأفعالك، وأن تعي أن المرء يستحق العقاب على فشله في القيام بواجباته أي واجب كان من الممكن القيام به، أو تعين القيام به، وهو بذلك حق الآخرين بأن يتم القيام بذلك الواجب. يشير ريتشارد مكون Richard McKeon إلى أن أول استخدام لكلمة «مسؤولية» في اللغتين الإنكليزية والفرنسية يعود لعام 1787، في سياق الثورتين الأميركية والفرنسية، ومنذ ذلك الحين بقي استخدامها الأساسي سياسيًا[2]. إذًا فإن فكرة «الحكومة المسؤولة»، أي مبدأ الحكومة الدستورية، وحكم القانون، وحق تقرير المصير، أصبحت نموذج السلوك السياسي المشبع بصفة أخلاقية محددة، وأيضًا للأخلاقية نفسها.

(1) انظر على سبيل المثال:
Ilya Prigogine, The End of Certainty: Time, Chaos, and the New laws of Nature, New York: The Free Press, 1997 .

(2) Richard Mckeon, The development and the significance of the concept of responsibility, in **Freedom and History and other Essays**, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

ليست الخلقة شيئًا قد يقبله المرء أو يرفضه في مقابل هـذا النموذج السياسي للأخلاق، لكنها جزء من ماهية الفرد وما يتعين عليه فعله (أخلاقيات الحتمية العاطفية تتضمن التراجيديا). فقأ أوديب عينيه، ليس لأنه يستحق العقاب على فشله في تحمل المسؤولية من منظور ضميره أو ربه أو لأنه يعتقد ذلك إنما لأنه (كما يقول) لا يمكنه تحمل فكرة النظر إلى أبيه وأمه عندما ينضم إليهما بعد الموت، ولا أن يرى إنجاب أولاده بتلك الطريقة. يقوم أوديب بأفعاله نتيجة الشغف الذي يرتبط بـ «الخلقة» الخاصة به. إنني متحير إذًا من تمثيل ديلون Dillon لأوديب بأنه نموذج للمسؤولية الأخلاقية.

يرى بيرنارد ويليامز Bernard Williams أيضًا أن قصة أوديب تصور مفهوم المسؤولية الأخلاقية[1]. يعتبر ويليامز فكرة المسؤولية رئيسية في مفهوم الفاعلية، لذا فإنها تساوي الأخلاقية عمليًا مع القانون الجنائي، ولكن تفسيراته ليست واضحة دائمًا كما ينبغي. لذا، في صفحة رقم 55 يعرف «السبب، النية، الحالة، والاستجابة» بأنها العوامل الرئيسية لأي إدراك للمسؤولية، ولكن في صفحة 57 يعترف بأن القانون الحديث يُحَمل الناس المسؤولية، في بعض الحالات، لنتائج لم يقوموا حتى بالتسبب بها». إذا، يعتبر السبب عاملًا أساسيًا هنا بسبب غيابه. وهو يعتقد أن نسب المسؤولية دون سبب يرجع إلى امتياز «موازٍ» لذلك المتبع في طقس «كبش الفداء»، أي أن يصبح المرء «بديلًا لشخص ما مسؤول».

بالعادة، يقدم نمط الشرح بالمضاهاة «العلماني» (القانون) على أنه نسخة منزوع القداسة من «الديني» (الطقس). ومع ذلك، فإن الهيكل الداخلي للحالتين ليس واحدًا. ويحدد القانون الحديث مسؤولية الأشخاص الاعتباريين كأصحاب الأملاك قبل حدوث أي جنحة، بينما يتشكل كبش الفداء بالارتباط بتعديات محددة. تختلف مسؤولية الملاك عن الضرر اللاحق بالآخرين نتيجة ما يتم على ممتلكاتهم عن دور كبش الفداء في محو خطايا الآخرين. في بداية الأمر، مبدأ «الإهمال» الذي جعل صاحب الأملاك مسؤولًا قانونيًا، هو حديث تمامًا وإذًا فإن مفهوم الفاعلية الذي يقوم عليه هو حديث أيضًا[2]. علاوة على ذلك، يوضح فرانز ستاينر Franz Steiner، أن كبش الفداء لم يكن بديلًا لمذنب في نظر القانون (شخص فشل في تحمل المسؤولية بشكل كاف) ولا تعبير عن اعتقاد

(1) Bernard Williams, **Shame and Necessity**, Berkeley: University of California Press.

(2) William Holdsworth, **A History of the English Law**, London, 1922 - 1952, vol.8, p.449.

بدائي في المحرمات، بل الطرد الشعائري للشر من المجتمع المحدث[1]. يتم تحميل المالك المسؤولية أمام المجتمع الذي يكون عضوًا فيه، أما وظيفة كبش الفداء فهي أن يكون خارجه. ويعد ذلك تحديدًا الفكرة البروتستانتينية المتجذرة بأن «الدين الحقيقي» يتطلب الاعتقاد في «المسؤولية الفردية»، وأن الممارسات الشعائرية تشغل الحقل بحيث يزدهر السحر والخرافة أيضًا، ويقدمون بدورهم الفهم العلماني المبالغ في التبسيط عن «كبش الفداء» بأنه شخص يتم إلقاء اللوم عليه نتيجة آثام الآخرين.

يعتقد ويليامز، كعلماء أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر، أن فكرة «المعتقدات السحرية» (مثل الوباء الناتج عن قتل الغير) لا يمكن أن يكون أساس «الفاعلية الأخلاقية»، لكنه يختلف عنها في التفكير في أن قصة أوديب لا تدور بالضرورة حول الخرافة البدائية بل عما يدركه الحداثيون بأنه أخلاقي. ويتفق معهم في افتراض أن تبرير هذا الادعاء يتطلب دليلًا على أن القصة تتضمن مفهومًا حديثًا حول المسؤولية، مكتشفًا عن طريق الخرافة. ويقول: «في مسرحية أوديب ملكًا، هذه الآلة البشعة، تنتقل إلى اكتشاف شيء واحد، أنه قام بالفعل». «هل نفهم الرعب الناتج عن هذا الاكتشاف فقط لأننا نشارك معتقدات سحرية بالتبعية عن ذنب القتل، أو أفكار مهجورة عن المسؤولية؟ بالطبع لا: إننا نفهمها لأننا نعرف أنه في قصة حياة المرء هناك سلطة تمارس وفقًا لما قام به المرء، وليس فقط بما قام به المرء عن قصد (ص69)». يقودنا ويليامز إلى أن نفهم أن أوديب فرد وإنسان مألوف، شخصية كانت حقيقية وعميقة، وحالته الأخلاقية مستقلة عن أي حبكة. في هذا الإطار، يبدو أنه لا يوجد اختلاف أساسي بالنسبة لويليامز بين كيفية إدراك الجمهور الأثيني في القرن الخامس لأوديب وكيف يتم حثنا على رؤيته. ولكن طريق التعبير تلك عن «وجود سلطة» يعتبر غامضًا. أي أنها تتيح للمرء التملص من سؤال متى، كيف، وبأي شكل تحديدًا، يتشكل الرعب الناتج عن اكتشاف أنه «قام بالفعل» من خلال إدراك المرء مسؤوليته.

في الحالة النموذجية لأوديب، لا يقوم الأمر ببساطة على أنه يسيء دون قصد للمحرمات الأخلاقية ويكتشف ذلك تباعًا. ولكن لأنه، منذ ولادته، مقدر للقيام بذلك.

ويشارك والدا أوديب، لايوس وجوكاستا، في هذا المصير بمحاولة التخلص منه. ومهما يحاول أوديب تفادي هذا المصير، فهو يتصرف دون قصد بالطريقة التي كُتبت له.

(1) Franz B. Steiner, **Taboo**, London: Cohen and West, 1958, Chapter 5.

تعتبر الحبكة جزءًا من ماهيته. (رأى فرويد، كما هو معروف، أن هذه الحبكة هي نتاج للرغبات غير الواعية[1]، لكننا يمكننا أيضًا اعتبار أن القصة مكونة من أفعال العديد من الفاعلين الذين يعملون معًا للخروج بنتيجة واحدة)[2]. هذا الحكي الاسترجاعي للنص المكتوب مسبقًا هو تحديدًا الذي يساعد على تحديد حالته الحالية كفاعل أخلاقي ليس لأنه يحرره من ماضيه بل لأنه يرجع فاعليته إلى الخلقة، والقدرة على التصرف بعقلانية، ولو مأساويًا، بالتوافق مع خبرته وموقفه. إن سلطة الماضي ليست بالضرورة دليل على المرض النفسي، وفقًا لتعاليم فرويد الحداثية.

قال بول فييرآبند Paul Feyerabend ذات مرة إن التراجيديا الإغريقية الكلاسيكية كانت «رصدًا واقعيًا للأحوال الاجتماعية بنقد تلك الأحوال واقتراح بديل لها»[3]. ولكن هذا التصريح لا يسمح بإمكانية التعايش مع التراجيديا (كالألم نفسه) بفاعلية كشكل ضروري للحياة، وهو شكل لا يمكن لأي قدر من الإصلاح الاجتماعي والعلاج الفردي أن يمحيه إلى الأبد. لا تفسر تراجيديا أوديب «كيف يمكن للأعراف أن تشل الفعل»، كما يقول فييرآبند وآخرون. ولكنها تظهر كيف يمكن للماضي سواء كان علمانيًا أو دينيًا أن يشكل الفاعلية. الاختيار المستحيل هو اختيار بين بدائل فظيعة كُتبت مسبقًا للشخص لكن يظل الاختيار والتصرف بناء على ذلك ممكنًا. ولا أقصد بذلك بالطبع أن إصلاح الترتيبات الاجتماعية المصورة في المسرحية غير ممكن (هو كذلك بالطبع، رغم أن فكرة الإصلاح لا توازي الأفكار العلمانية لصناعة التاريخ أو تمكين الذات). لكنني أعني ببساطة أن أوديب يقوم بالفعل، ويقوم بذلك في موقف لم يكن من «مسؤوليته»، وأنه تمكن من التصرف بابتكار (لتحرير مدينته) دون استهداف تمكين الذات. وأعني أن الإصلاح لا يمكنه محو الألم، ليس فقط لأن الألم جزء من تقلبات الحياة دائمًا، بل لأنه جوهري في السنن اليهودية والمسيحية والإسلامية الخاصة بالفريضة، وفي التقليد العلماني بربط المسؤولية الفردية التي تم تشكيلها من ذلك الأخير. تختلف طبيعة هذا الألم (العقاب، التوبة، والتهذيب) عن

---

(1) Sigmund Freud, **The Interpretation of Dreams**, London: Penguin Books, 1975, pp. 362 - 66.

(2) تنطبق تلك الحالة على البشر والآلهة. بعض أتباع المدرسة الكلاسيكية رأوا أن الآلهة الإغريق أشخاص، وآخرون رأوهم كقوى. يقول جون بريمر Jan Bremmer في دراسته للمعرفة الحديثة، إن بما أنه جرت شخصنة القوى فإن كلا التفسيرين هما أقرب مما قد يتصور للوهلة الأولى. انظر:
Jan Bremmer, **Greek Religion**, Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 22 - 23.

(3) Paul K. Feyerabend, **Three Dialogues on Knowledge**, Oxford: Blackwell, 1991, p. 97.

ذلك الذي تحمّله أوديب لأنه متجذر في فكرة المسؤولية، وهي فكرة أن الشخص عرضة للمحاسبة واللوم لنتاج محدد. ويشير ذلك إلى أن قبول الذنب والتكفير المؤلم يقود إلى نوع من الإحياء العادل[1]. وبالنسبة لأوديب، فإن تلك العودة غير مسموحة، وتراكم الأحداث لا يمكن عكسه. المستقبل لا يُصنع هنا، بل يتم مواجهته وتحمله.

تعقيب ختامي

أعتقد أنه من المهم الأخذ في الاعتبار كيف يتم تحديد واستخدام مفهوم الفاعلية، من الذي يقوم بذلك، ولماذا، وذلك للخروج بفهم أفضل عن طرق تشكيل وإعادة تشكيل «الديني» و«العلماني» باستمرار. التحولات في ضوء هذا المفهوم، وبالارتباط بأفكار المسؤولية والوعي، مهمة جدًا في المراجعات الخاصة بفهمنا للديني وبالتالي العلماني. وما يتطلبه ذلك ليس تحقيقًا مجردًا في التغيرات البسيطة للاستخدام اللغوي، بل رد على الأسئلة المتعلقة بكيفية معايشة الجسد للألم والعقاب، الشغف والمتعة، الأمل والخوف. ومن هذا المنطلق، أنتقل الآن بشكل عام إلى بعض المواقف العلمانية تجاه الألم.

---

(1) يحاول ماير فورتز Meyer Fortes في كتاب:

Oedipus and job in West African Religion Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

إظهار كيف تمتزج منظورات القدر والعدالة في الفكر التالنسي والممارسة الاجتماعية. وهو عمل مميز لا يستحق الإهمال الذي لاقاه، حتى وإن كانت نتائجه مختزلة في علم الاجتماع في النهاية.

الفصل الثالث

تأملات حول القسوة والتعذيب

تمثل أحد الدوافع الرئيسة للعلمانية في الرغبة الواضحة للقضاء على أشكال القسوة أي التسبب العمدي في إلحاق الألم للأجساد الحية للآخرين في «هذه الحياة الدنيا» أو التسبب في مصادر عقولهم ـ التي غالبًا ما أحدثها الدين أو بررها. ووحده التأسيس القانوني العلماني (أو كما يزعم) هو القادر على تقييد، إن لم يكن محو العنف والتعصب الديني تجاه الأقليات الدينية. ولهذا الرابط الوثيق بين الديني المؤسسي والقسوة جذور في خبرة الحروب الدينية في أوروبا الغربية وفي الحركة المعقدة المسماة بالتنوير العلماني. بيد أن هذه الرؤية تميل إلى التغافل عن القوى القاسية التدميرية في القرن العشرين، ألمانيا النازية وروسيا ستالين واليابان الإمبريالية والخمير الحمر وصين ماو (تسي تونغ)، والتي كانت أي شيء غير أن تكون دينية، وكذلك تتغافل عن غزو القوى الأوروبية الوحشي للمجتمعات الأفريقية والآسيوية في القرن التاسع عشر، والذي له أقل الصلة بالدين. وبالطبع، لا تبرهن هذه الأمثلة على أن الدين المؤسسي لا يمكن أن يولد القسوة والعنف. على أن العديد من الحركات الدينية بشرت أيضًا (ومارست) التعاطف والتسامح. وتتلخص وجهة نظري البسيطة في أنه من عدم الصحة مضاهاة الدين المؤسسي بالعنف والتعصب.

بيد أني في هذا الفصل أود أن أتخذ اقترابًا مختلفًا في تناول هذه الإشكالية. فبدلًا من قياس مدى قسوة النظم الدينية في مقابل تلك العلمانية، أريد أن أنظر في الطريقة التي تشكلت بها الحساسيات الأخلاقية حول الألم الملحق عمدًا في المجتمع العلماني الحديث. وأرى أن فكرة القسوة في الخطاب الحديث لها خصائص مميزة. ومع وصفنا لها، فإننا نحدد أيضًا أوجه العلماني. لذلك أعتزم البدء على النحو الذي بدأ به الحكم المنصوص عليه في المادة الخامسة من «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، والذي يقول («لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية

أو الحاطة بالكرامة») والتي تفترض أن الفكرة لها دلالة عالمية واضحة. وفي هذه العبارة، يبدو أن الصفات المعادلة لـ «المعاملات والعقوبات» تشير إلى أنماط السلوك التي، وإن لم تعادل «التعذيب»، فعلى الأقل لها صلة به.

إن الأحكام القانونية والأخلاقية المستمدة من هذا الحكم لها تاريخ شائق في الغرب، والذي سأشير إليه في ما يلي. وأريد أن أطور هذا الأطروحة القائلة إن هذا الحكم العالمي يغطي نطاقًا واسعًا من أنواع السلوك المختلفة نوعيًا. وعلى وجه الدقة، سأحاول أن أبرز أربع نقاط: الأولى، هي أن تاريخ «التعذيب» الحديث ليس فقط سجلًا من الحظر التقدمي للممارسات اللاإنسانية والإذلالية. لكنه أيضًا جزء من الرواية العلمانية عن كيفية تحول المرء إلى إنسان بحق. أما النقطة الثانية، فهي أن عبارة «التعذيب أو المعاملات القاسية أو الوحشية الحاطة بالكرامة» من المقصود بها إيجاد معيار عابر للثقافات لخلق أحكام أخلاقية وقانونية حول الألم والمعاناة. بيد أن هذه العبارة قد منحت معناها العملي تاريخيًا وثقافيًا. أما نقطتي الثالثة، فهي مرتبطة بسابقتيها؛ وهي أن السبل الجديدة لتعريف «المعاناة»، (والتي تتضمن «المعاناة الذهنية» و«المعاملة الحاطة بالكرامة» و«المُعَاني» (وهو مصطلح أصبح يشير حاليًا إلى غير البشر حتى إلى البيئة) هي متزايدة العالمية في نطاقها لكنها خاصة في محتواها النظري. أما النقطة الرابعة والأخيرة فهي الاهتمام الحديث بمحو الألم والمعاناة غالبًا ما يتصادم مع التزامات وقيم أخرى: مثل حق الفرد في الاختيار، وواجب الدولة في الحفاظ على أمنها.

مجتمعة، تهدف هذه النقاط إلى التشديد على الخصائص غير المستقرة للتوصيف المركزي المستخدم في المجتمع العلماني الحديث. وباختصار، فإن عدم الاستقرار هذا يتعلق بحقيقة أن أفكار التعذيب والقسوة واللاإنسانية والمعاملة الإذلالية من المقصود بها قياس معايير السلوك غير القابلة للسلوك غالبًا. وربما الأكثر أهمية وهو أن فكرة السلوك المقيس تدمرها أفكار الإفراط المستمدة من خطابات علمانية أخرى.

سردان تاريخيان للتعذيب

أبدأ حديثي بمناقشة كتابين يوضحان معًا طرق سرد في غاية الاختلاف لسرد تواريخ القسوة. والأول هو لـ جي آر سكوت G.R.Scott ويعبّر عن القسوة الجسدية كخصيصة للمجتمعات البربرية ـ أي تلك المجتمعات التي لم تتم أنسنتها بعد. والثاني هو لداريوس

رجالي. وهو يميز بين نوعين للقسوة الجسدية، الأول ذلك الذي يناسب المجتمعات ما قبل الحديثة والثاني يناسب المجتمعات الحديثة، ويصف ذلك الاختلاف في سياق إيران المعاصرة.

كان سكوت زميلًا للعديد من الجمعيات الثقافية البريطانية، بما في ذلك المعهد الأنثروبولوجي الملكي. وربما كان كتابه «**تاريخ التعذيب**» هو الأول في من نوعه[1] العصر الحديث. وهو يتناول بإسهاب «الأجناس المتوحشة والبدائية،» مثل الشعوب الأوروبية القديمة وفي بداية الحداثة، و«الحضارات» الآسيوية (في الصين واليابان والهند). ومن ناحية، يسرد الكتاب قصة العقوبات التي تم محوها أو تحجيمها إلى حد بعيد؛ ومن ناحية أخرى، فهو يتحدث عن الدوافع الشائعة والمتجذرة للتسبب في المعاناة. ومن الواضح أن سكوت يدين لأفكار كرافت إبنغ Krafft Ebing ليس فقط بالشكل الواضح في الفصول حول السادية والمازوخية، ولكن أيضًا في المخطط التطوري العام الذي يوظفه، وطبقًا له، يبقى الحث البدائي على إلحاق الألم إمكانية كامنة (وفي بعض الأوقات متحققة) في المجتمع المتحضر.

وقد كان سكوت غير معتاد بالنسبة لعصره عندما أراد تضمين سوء معاملة الحيوانات في روايته عن التعذيب، وفي وصف محنتها كنتيجة لعدم الاعتراف بحقوقها، وهو مثل غيره من المحدثين، يرى أن توسيع نطاق الحقوق حاسم في محو القسوة. بيد أنه في سياق مناقشة أطروحته ضرب على وتر الغموض العميق والمزعج. فلم يكن واضحًا ما إذا كان يفكر أن القسوة الإنسانية مجرد نموذج للقسوة البهيمية، أي تلك القسوة الناجمة عن عمل الغريزة المفترض شيوعها، والتي تقوم بمقتضاها الحيوانات الأقوى باصطياد أو مهاجمة تلك الأضعف؛ أم أن القسوة الإنسانية فريدة، وليست من خصائص السلوك الحيواني على الإطلاق، وأن انعدام الرحمة تجاه الحيوانات ضروري لتبرير اضطهاد الضعاف من البشر (الأعداء المهزومين والأطفال عديمي الخبرة ومن إليهم) على قاعدة أنهم ليسوا بشرًا كاملين. وعلى أية حال، فإن سكوت قد أزعج الأفكار الليبرالية حول معنى أن نكون بشرًا عن حق؛ وذلك عندما ذهب إلى أن البشر ليسوا مختلفين عن الحيوانات الأخرى، وإن كانوا مختلفين، إنما هو اختلاف بفضل قدرتهم الفريدة على القسوة.

(1) **The History of Torture Throughout the Ages**. London: T. Werner Laurie, 1940.

ومن الجدير بالملاحظة أن نماذج الألم الجسدي التي يصفها سكوت باعتبارها «تعذيبًا» تنتمي في بعض الأحيان إلى الخضوع غير الطوعي لممارسات الانضباط الشخصي (على سبيل المثال: اختبارات القدرة على التحمل وتقنيات التقشف). ولم يميز سكوت بين النوعين: فالألم يعتبر بالنسبة له خبرة قابلة للعزل، وهي ردة الفعل المرئية للجسد الذي تساء معاملته. ولو كان سكوت قد قرأ أعمال (ألبرخت فون) هاللر Haller لفهمه صحيح الفهم.

في المقابلة بين «الأعراق المتوحشة» والأميركيين الأوروبيين المحدثين، لم يساور سكوت الشك في أن الأولين قد مارسوا «التعذيب» على الآخرين، وربما لأن اسمهم رديف لـ «البربرية». وعلى أية حال، لم تجد أشكال المعاناة التي تسبب بها المستعمرون البيض بحق الأميركيين الأصليين وتوسع دولة الولايات المتحدة مكانًا لها في تأريخه للتعذيب.

ولا يعني هذا أن سكوت يؤكد أن التعذيب غائب كليًا عن المجتمع الحديث. بل على العكس، فهو واضح جدًا حول استخدامه من قبل الشرطة لاستخراج الاعترافات («تعذيب الدرجة الثالثة»). ويتلخص موقف سكوت في القول بأن تاريخ الحداثة في جزء منه هو قصة المحو التقدمي لكل أنواع السلوك الاجتماعي الصادمة أخلاقيًا، ويتضمن هذا ما يوصف في القانون الدولي باعتباره «العقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة»، ولا يدعي سكوت أن هذا القصد قد تحقق تمامًا، فقد أصبنا بعض التقدم. ويخبرنا في تاريخه للتقدم أن تعريف الدولة ودفاعها عن الحقوق هو الحماية الأكثر فاعلية ضد القسوة.

في كتابه المهم، يضع عالم السياسة الإيراني داريوش رجالي أطروحة شائقة، وهي أن التعذيب، وبعيدًا عن كونه بقاء بربريًا في الدولة الحديثة على النحو الذي تذهب إليه رواية سكوت، في حقيقته جزء لا يتجزأ من هذه الدولة[1]. وعلى الرغم من أنه يصنف التعذيب إلى نوعين؛ حديث وما قبل حديث، فهو يتشارك مع سكوت نظرته حول أن مصطلح «التعذيب» له دلالة ثابتة. وعلى وجه الدقة، فإن كليهما يرى أن التعذيب إنما يشير إلى الممارسة التي يقوم فيها فاعل بالتسبب «بالقوة» في الألم لفاعل آخر، بغض النظر عن الموقع الذي تحتله الممارسة داخل ترتيب أخلاقي أوسع.

---

(1) D. M. Rcjali, **Torture and Modernity: Self, Society. and State in Modern Iran**, Boulder, CO: Westview, 1994.

يقدم رجالي سردًا مركبًا لدور العقوبات السياسية في إيران قبل وبعد بزوغ التحديث على السواء في تلك الدولة. ويخبرنا رجالي أن التعذيب الحديث هو شكل من المعاناة الجسدية، والتي لا يمكن عزلها عن المجتمع الانضباطي. في إيران، يعتبر التعذيب أمرًا جوهريًا بالنسبة للجمهورية الإسلامية، كما كان بالضبط بالنسبة للنظام البهلوي الذي حلت محله. فكل منهما نظام حديث وانضباطي وإن اختلف سبيلهما.

يعتقد رجالي أن كتابه يدحض ما كان على ميشيل فوكو عن التعذيب في كتابه «المراقبة والمعاقبة»[1]. وهو يبقي على القول إن التعذيب لا يعطي فرصة للانضباط في المجتمع الحديث، كما ادعى فوكو، لكنه لا يزال قائمًا بشكل كبير. غير أن هذا الاعتقاد مبعثه سوء قراءة لفوكو الذي لم يكن همه الأساسي «التعذيب» بل «السلطة» وبالتبعية بالتعارض بين السلطة صاحبة السيادة (والتي تظهر نفسها من خلال العرض المسرحي للأجساد المعذبة) والسلطة الانضباطية (تلك التي تعمل من خلال تطبيع الأجساد في السلوك اليومي).

لـم تعد الطقوس العامة للتعذيب ينظر إليها كضرورة للحفاظ على السلطة صاحبة السيادة (أما ما إذا كانت ضرورية للحفاظ على «النظام الاجتماعي» فهي بالطبع مسألة أخـرى). بيد أن أطروحة فوكو حول السلطة الانضباطية غير قابلة للتقويض من خلال البرهنة على التعذيب «الخفي» في الدولة الحديثة. على النقيض من هذا، فعندما ارتبط التعذيب الذي يمارس في الخفاء على نحو وثيق باستخراج المعلومات، أصبح أحد أشكال ضبط المجتمع. ويقدم الضبط نفسه باعتباره ممارسة حكومية موجهة نحو الدفاع عن «مصلحة المجتمع»: أي الأمن الاعتيادي وغير الاعتيادي للدولة ومواطنيها. وهو أيضًا مؤسسة يعتمد فيها كل من السلطة والمعرفة على بعضهما. وهو أمر يتم تداوله سرًا وهو ما أغفله رجالي بشكل غريب.

ومعظم التعذيب الحديث المرتبط بالضبط من خلال الشرطة عادة ما يكون سريًا، ويعود هذا في جزء منه إلى أن إيقاع الألـم الجسدي بأحد السجناء يعتبر «غير متحضر» وبالتالي غير قانوني. وقد يكون سريًا لأن العاملين في نظام الشرطة يدعون أنهم لا يرغبون في الإفصاح عما عرفوه من السجناء (المعرضين للتعذيب)، إذا كانوا قد علموا بأي شيء ذي قيمة. وفي كل الأحوال، فإن فعالية بعض أشكال المعرفة الانضباطية يتم

(1) وكذلك: Page DuBois, **Torture and Truth**, New York: Routledge, 1991, pp. 57_ 153

تعزيزها من خلال السرية. إن الطبيعة السرية للمعرفة المستقاة من خلال الشرطة ترتبط إذًا بتشكك النقاد خارج الشرطة إذا ما كان، وغالبًا ما يكون، هناك أمر غير قانوني تقوم به السلطات البيروقراطية للحصول عليها («فالتعذيب لا يمكن التسامح معه في المجتمعات المتحضرة»)، وكذلك تشككهم أيضًا في الطريقة والتوقيت والمكان الذي تختاره السلطة للتصرف مع الأخذ في الاعتبار امتلاكها معلومات سرية («فينبغي لكل مجتمع أن يحمي نفسه من المؤامرات الإرهابية والإجرامية»).

ويدعي النقاد في في بعض الأحيان أن «انتزاع المعلومات» ليس هو الهدف الحقيقي للتعذيب بل تبرير له. بيد أني أذهب إلى القول إنه لا يوجد ما يمكن أن يكون «الهدف الحقيقي من التعذيب». فغالبًا ما تتنوع وتختلط الدوافع (الواعية وغير الواعية) لأي شخص يمارس تصرفات تعذيب محددة. والفكرة هي أن الممارسات المحددة للتعذيب يجب فهمها بدافع الفاعل سواء كانت دائرية أم قائمة على الاعتقاد العاطفي (أو الزائف) بأن النفسيات الغريبة هي وحدها القادرة على القسوة البالغة.

وأطروحتي هنا هي أن «التعذيب» كما هو مستخدم في القانون الآن هو شكل من القسوة التي لا توافق عليها المجتمعات الليبرالية. وهذا هو السبب الرئيس الذي يجعل السلطات الحديثة عادة ما تولد خطاب إنكار أو التنصل من أن «تعذيبًا» قد وقع داخل نطاق مسؤوليتها بالقول («إنه تصرف غير مسموح به قام به موظفون غير منضبطين»)، أو الادعـاء بأن ما يبدو «تعذيبًا» لا تستحق اللوم لكونها («ضغطًا معقولًا»). ويمثل هذا الخطاب عنصرًا مهمًا في الثقافة العامة لليبرالية الحديثة، كما أنه يخلق جوًا من السرية حول الموضوع وبالتالي جوًا من «الانكشاف» عندما تنكشف حوادث التعذيب لـ «العامة». أما في المجتمعات ما قبل الحديثة، تلك التي يطلق عليها فوكو المجتمعات الكلاسيكية، فقد كان التعذيث يمارس بلا اعتذارية وفي العلن. وبالتالي لم يكن موضوعًا للانكشاف بل العرض. ومن وجهة نظر هذه الإشكالية، أرى أن دوافع من يقوم بهذه الممارسات المسرحية ليست ذات صلة حتى لو كان من الممكن تحديدها. وما يهم هو أن الخطاب العام حول إيقاع الألم بالسجين في الحالتين (المجتمعين الحديث وما قبل الحديث) مختلف للغاية. فخطاب الإنكار، وهو وجه العملة الآخر لخطاب الاتهام (بالتعذيب) هو وثيق الصلة بالحكومات الحديثة أو تلك الآخذة في التحديث، كما أنه مرتبط بالحساسية الليبرالية تجاه الألم.

وينزلق تعريف رجالي للتعذيب بكونه «عنفًا دمويًا تتبناه السلطات العامة» ما بين ممارسات التعذيب الشرعية الكلاسيكية من ناحية، وذلك النوع «السري» من ناحية أخرى بسبب «الطبيعة غير المتحضرة» لنظام الشرطة في بلدان آخذة في التحديث مثل إيران. ومن سوء الحظ أن أطروحة رجالي لا تعالج هذا الاختلاف. وهو يؤكد بإسهاب أن التعذيب الحديث جزء لا يتجزأ مما يطلق عليه فوكو المجتمع الانضباطي. وبالتالي فهذا التعذيب، إن لم يكن متطابقًا مع الضبط، فهو قريب للغاية منه.

يحتوي كتاب رجالي على نظرات قيمة متعلقة بالقسوة التي مورست بحق الناس في سياق عملية التحديث، غير أني لا أملك المساحة الكافية لتناولها. أما هنا فأذكر اعتراضين قدمهما بعض القراء على أطروحة رجالي. والاعتراض الأول هو أن مثاله الأساسي (إيران في القرن العشرين) يقع تحت ما قد يصنّفه القرّاء على أنه نموذج «آخذ في التحديث» لا مجتمع «كامل الحداثة». وقد يقول هؤلاء أيضًا إن التحولات التي شهدتها إيران في الفترة التي يغطيها كتاب رجالي لا تمثل تحديثًا صحيحًا بمعنى كونه تحسنًا أخلاقيًا لكنه دليل صادم على التعذيب الواضح في ذلك البلد ولا يثبت أن التعذيب لصيق بالحداثة؛ ولكن ما يظهره هذا هو أن التعذيب قد يحدث. كما ذهب سكوت في (مجتمع حديث.) وكان يمكن لفكرة رجالي أن تكون أقوى لو تناول مجتمعًا حديثًا مثل ألمانيا النازية، بدلًا من مجتمع ما زال في طريقه لأن يكون حديثًا. وعلى الرغم من أن ألمانيا النازية كانت دولة غير ليبرالية، فمن المؤكد أنها لم تقل حداثة عن غيرها.

أما الاعتراض الثاني فهو: أن رجالي لا يشرح السبب الذي يجعل من التعذيب، على العكس من الضبط، على يد الدولة «الحديثة» يتطلب خطاب إنكار. وبالتأكيد، فإن الإجابة المختصرة على هذا السؤال، أن هناك الآن حساسية جديدة تتعلق بالألم الجسدي. وعلى الرغم من أن هذا الألم دائمًا يحدث في زماننا هذا، فإن الضمير الحديث يعتبر إنزال الألم «بدون سبب جيد» (مثل إجراء عملية جراحية أو ذبح الحيوانات من أجل لحومها) أمرًا لا يمكن التسامح معه، وبالتالي موضوعًا للإدانة الأخلاقية. وهذا التوجه في ما يتعلق بالألم هو ما يساعدنا على تعريف الفكرة الحديثة عن القسوة.

إن الضمير الحديث هو أيضًا ضمير علماني، وهو توصيف يتضمن الدين ذا الصبغة الأخلاقية Moralized religion. (بالنسبة لكانط، فإن «الدين الخالص» ليس إلا أخلاقًا

قائمة على الضمير، ولا علاقة له بالعقائد المغلقة للدين التاريخي)[1]. وبالتبعية، تجد المسيحية، التي تضرب جذورها التقليدية إلى عقيدة المسيح و«آلامه» من الصعب إيجاد معنى للمعاناة اليوم. وقد أخذ بعض اللاهوتيين في القول إن هذا الألم كليًا وجوهريًا أمر سلبي. ويكتب أحد اللاهوتيين الكاثوليك المحدثين أن «التحدي العلماني، على الرغم من أنه يفصل العديد من جوانب الحياة عن مجال الدين، إلا أنه يجلب معه توازنًا أكثر تماسكًا وتفسيرية؛ فالظواهر الطبيعية على الرغم كونها عسيرة الفهم في بعض الأحيان، إلا أن لها أسباب وجذور في العمليات التي يمكن ويجب إدراكها. وبالتالي، من واجب الإنسان أن يشتبك مع التحليل الإدراكي لمعنى المعاناة، حتى يكون قادرًا على مواجهتها وهزيمتها.. لقد أعلن المسيح من خلال أعماله، حتى قبل كلماته، عن خيرية الحياة والصحة باعتبارها صورة الخلاصة، عنده الألم حالة سلبية»[2].

من البين أن كاتب هذه الأسطر كان يفكر في المرض، ولكن لأن الألم من الممكن أن يكون عاقبة للنوايا الإنسانية، فمن الضرورة أن يمحى هذا الألم من عالم التفاعل الإنساني، بل حتى من التهذيب الديني ومن ممارسة الاستشهاد. فقد ولى زمن المكانة المشرفة والفعالة للاستشهاد. وينبغي للمسيحي العلماني أن يتنكر للألم وأن يختار الفعل (الإيجابي). فالألم ليس مجرد حالة سلبية بل خزي بالمعنى الحرفي.

إلغاء التعذيب

لماذا أصبح إلحاق الألم الجسدي الآن موضع خزي؟ جزء معروف للغاية من الإجابة على هذا هو الرواية التقدمية، وتتمثل في: أنه منذ قرنين أدرك منتقدو التعذيب مثل (سيزاري) بيكاريا Beccaria وفولتير مدى لا إنسانيته، وكذلك عدم جدواه في التأكد من الحقيقة في المحاكمات. ومن ثم رأى هؤلاء وأوضحوا ما أخفق سابقوهم (لأسباب مجهولة) في إدراكه. وقد صدمت حجتهم القوية ضد التعذيب القضائي حكام عصر

(1) Immanuel Kant, **Religion within the Limits of Reason Alone**, New York: Harper and Row, 1960.

(2) A. Autiero, «**The Interpretation of Pain: The Point of View of Catholic Theology**», in Pain, ed. J. Brihaye, F. Loew, H. W. Pia, Vienna/New York: Springer Verlag, 1987, p. 124.

هناك مفارقة غريبة ظهرت بشكل عرضي في استدعاء تعبير مجازي عن العنف العسكري («لمواجهتها وهزيمتها») لوصف عمل الشفاء الرحيم. ولكن بالطبع هناك الكثير من مثل هذه المفارقات في التاريخ المسيحي.

التنوير إلى أن ألغوا العمل به. وقد ظهر الحديث عن قسوة التعذيب غير القابلة للتسامح معها على نحو أكثر وضوحًا، لأن الألم الذي كان يتم إيقاعه من خلال التعذيب القضائي قد تم إعلانه «بلا مسوغ». إن الألم الذي كان يلحق بالسجناء لدفعهم نحو الاعتراف كان غير أخلاقي، خاصة لأنه غير كفء كليًا في تحديد كونهم مذنبين أم أبرياء[1]. (لم يدن إصلاحيو التنوير بالضرورة العقاب الجسدي على هذا النحو، إذ إنه تضمن اعتبارات غير تلك الأداتية البسيطة، خاصة أفكار العدالة. ومع ذلك، وفي النهاية، كان من شأن تطور أفكار العدالة الحديثة المساهمة في العداء المتزايد للعقاب الذي كان يوقع مباشرة على الجسد.) ولكن، لماذا لم تتم إدانة الألم غير المسوغ من قبل النقاد سابقًا؟ ما الذي منع الناس من رؤية الحقيقة قبل عصر التنوير؟

في دراسته الثاقبة المعنونة بـ«التعذيب وقانون الإثبات Torture and the law of Proof»، قدم جون لانغبين John Langbein تفسيرًا جزئيًا. فأوضح أن التعذيب كان قد منع عندما تراجعت قوة قانون الإثبات الكنسي الروماني، الذي كان يتطلب إما الاعتراف أو شهادة اثنين من الشهود العيان، في القرن السابع عشر. وقد أمن اللجوء المتزايد للقرائن العرضية الاعترافات الأكثر سهولة وسرعة. لذلك، كان إبطال التعذيب القضائي في الحقيقة إنهاء لإجراءات طويلة وثقيلة أصبحت تعتبر الآن زائدة عن الحاجة بشكل أو بآخر. ويشير لانغبين إلى أن الحقيقة الأخلاقية حول التعذيب القضائي كانت مرتبطة بالتأسيس المسبق لمفهوم جديد حول الحقيقة القانونية[2].

عندما كان التعذيب موضوع مناظرة قوية في القرن الثامن عشر، توصل جيرمي بنتام إلى أن استنتاج مفاده أن ألم التعذيب الذي كان يطبق لأسباب أداتية كان أسهل في تبريره من المعاناة التي كانت تلحق تحت مسمى العقاب. كذلك يؤكد في سياق التبرير

(1) يستنكر بيكاريا «التعذيب الهمجي عديم الفائدة، بالإضافة إلى الإسراف في القسوة غير المبررة، من أجل جرائم إما أن تكون وهمية، أو غير مثبتة»:
(**On Crimes and Punishments**, ed. and trans. D. Young, Indianapolis: Hackett, 1986, p. 4, italics added)
ويعلّق فولتير بسخرية مميزة أن «On a dit souvent que la question (i.e., torture) etait un moyen de sauver un coupable robuste, et de perdre un innocenr trap faible». (**Oeuvres completes de Voltaire,** new edition, vol. 26, Paris,1818, p. 314).

(2) J. H. Langbein, **Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Regime,** Chicago: University of Chicago Press, 1977.

أن، على سبيل المثال، المحاكم التي كانت تلجأ إلى السجن في قضايا مثل الازدراء ربما وجدت أن تطبيق الألم الجسدي، أو حتى مجرد التهديد باستخدامه، كان سيضمن الطاعة بطريقة «أقل عقابية» من السجن: يقول بنتام «قد يرزح المرء في السجن ثلاثين أو ستين يومًا حتى يجيب عن سؤال كان من الممكن أن يجيب عنه لو وضع على المخلعة، ثم جلد مرة واحدة. حتى إن أحدهم يرتعد خوفًا لو عرف أنه سيوضع على المخلعة، فيجيب عن السؤال فورًا، والأمر مثل حال الرجل يقضي شهرًا يعاني من آلام أسنانه وكان من الممكن أن يتخلص منها بتحمل ألم لحظي»[1].

ما ينبغي عدم ملاحظته هنا هو رفض بنتام الواضح التفريق بين الخضوع الطوعي وغير الطوعي للألم. والفكرة الأكثر أهمية هنا هي أن خبرة الألم الذاتية يمكن أن تقارن موضوعيًا. وهي الفكرة الأكثر ضرورية للفهم الحديث لـ «المعاملات القاسية والوحشية والحاطة بالكرامة» في سياق عابر للثقافات، على الرغم من أن الليبراليين اليوم قد يرفضون بقوة رؤية بنتام المتعلقة بالتفضيل المؤقت للتعذيب على السجن. ولربما كانت فكرة القابلية للمقارنة في المعاناة هي بالضبط ما تجعل البقاء لسنوات في السجن (بما في ذلك الحبس الانفرادي) عقابًا «إنسانيًا» والجلد «غير إنساني»، على الرغم من أن «خبرة» السجن والجلد مختلفتان جدًا من حيث النوع.

ويلاحظ فوكو في كتابه «**المراقبة والمعاقبة**» أن السجن في القرن التاسع عشر كان يقارن على نحو تفضيلي بأشكال أخرى من العقاب الجسدي، وذلك لأنه كان يعتبر الأكثر مساواتية[2]. وقد كان هذا نتيجة للمذهب الفلسفي القائل بأن الحرية كانت هي الحالة الإنسانية الطبيعية. وسوغ المصلحون الجنائيون هذا بالقول بأنه ما دامت الحرية قد زرعت بالتساوي في كل فرد، فإن حرمان الأفراد من حريتهم لابد وأن يكون وسيلة يتأثرون بها بالتساوي، بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي أو تكوينهم الجسماني. وإذا كانت الغرامات أسهل في دفعها بالنسبة إلى الأغنياء، فإن الألم الجسماني قد يكون أسهل لمن هم أصلب. ولا يوجد شكل من العقوبات يتوافق بالضبط مع جوهر إنسانيتنا

(1) انظر:
The two fragments first published as «Bentham on Torture» in **Bentham and Legal Theory**, ed. M. H. James, Belfast, 1973, p. 45.

(2) انظر: M. Foucault, **Discipline and Punish**, New York: Vintage Books, 1979, p. 232

كما يتوافق الحبس. لقد اعتبر أن فكرة الإيقاف القانوني قد ساهمت بالتساوي في اعتبار أن العقاب الجسدي بلا مسوغ، ولهذا السبب، وعلى الرغم من أن الليبراليين المحدثين لابد وأن يعتبروا بنتام مخطئًا في الاستنتاج الذي توصل إليه حول التعذيب، فلا بد من أن يعتبروه محقًا في تأييده للمقارنة الكمية لكل الأنواع المتفرقة من المعاناة. وليس من العسير رؤية الطريقة التي أصبحت بها الحسابات النفعية للذة والألم قد أصبحت مركزية في الحكم العابر للثقافات في الفكر والتطبيق الحديثين. فبإجراء عملية اختزال، سهلت فكرة الحساب النفعي الحكم المقارن لما كان قد سيبقى خصائص غير قابلة للمقارنة[1].

أنسنة العالم

يقال إن العملية التاريخية لبناء مجتمع علماني إنساني قد هدفت إلى محو مظاهر القسوة. لذا، غالبًا ما ادعي أن الحكم الأوروبي في البلدان المستعمرة، وعلى الرغم من أنه لم يكن ديمقراطيًا، قد أدى تحسنات في السلوك، أي هجر الممارسات التي تهين الإنسان.

وكانت الأدوات الرئيسية في هذه التحولات هي الممارسات القانونية والإدارية والتعليمية. وتمثلت إحدى التصنيفات المركزية المستخدمة في تلك الممارسات في الفئة الحديثة من القانون العرفي. فيكتب جيمس ريد Jamed Read «من بين جميع التقييدات على تطبيق القوانين العرفية خلال الحقبة الاستعمارية، ربما كان اختبار النفور من «العدالة والأخلاق» هو الأكثر شيوعًا: وذلك لأن القوانين العرفية لم تكد تكون منفرة من قبل الفهم التقليدي لعدالة وأخلاق الجماعة التي كانت ما زالت تقبل بها، وبالتالي كان من الواضح أن عدالة وأخلاق القوة الاستعمارية من شأنها أن تقدم ميعارًا يمكن تطبيقه»، ويشير ريد إلى أن عبارة «النفور من العدالة والأخلاق» ليس لها معنى قانوني محدد، وأن التشريعات المبكرة في المستعمرات استعملت في بعض الأحيان تعبيرات من قبيل «ليس معارضًا للأخلاق الطبيعية والإنسانية» كي تقوم بنفس العمل الثوري[2].

(1) وصف لورين داستون Lorraine Daston في:
(**Classical Probability in the Enlightenment**, rinceton: Princeton University Press, 1988).
كيف كافح علماء الرياضيات التنويريون على مدى قرنين من أجل إنتاج نموذج يستطيع أن يقدم مقياسًا أخلاقيًا لـ «الرجل العاقل» في ظروف عدم اليقين. وبالرغم من أن نظرية الاحتمالات الحديثة قد انفصلت بالكامل عن هذا المشروع الأخلاقي منذ عام 1840 تقريبًا، إلا أن فكرة وجود مقياس استمرت على قوتها في خطاب الرفاهة الليبرالي.

(2) انظر: «Customary Law under Colonial Rule», in H. F. Morris and J. S. Read, eds., **Indirect Rule and the Search for Justice**, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 175.

بيد أن التقدم الاجتماعي والأخلاقي في هذه البلدان كان غير متكافئ. فعلى الرغم من أن الأوروبيين قد حاولوا قمع الممارسات والأنماط القاسية من المعاناة التي كانت مسلّمًا بها في العالم غير الأوروبي من خلال جعل ممارسيها مذنبين قانونيًا، وهو القمع الذي لم يكن ناجعًا في كل الأحوال. واليوم تقع مهمة النضال من أجل محو المعاناة على عاتق الأمم المتحدة، أو هكذا يقال.

ومع هذا، أود أن أقترح أنه في محاولاتهم لتجريم الأعراف التي اعتبرها الحكام الأوروبيون قاسية، فلم يكن اهتمامهم بمعاناة السكان المحليين هو ما هيمن على تفكيرهم، بل الرغبة في فرض ما اعتبروه معايير متحضرة للعدالة والإنسانية على ذوات الأهالي، أي الرغبة في خلق ذوات إنسانية جديدة[1]. وبالتالي لم يكن الكرب الذي فرض على تلك الذوات تحت تهديد المعاقبة بهجر الممارسات التقليدية، والتي تعتبر الآن «نفورًا من العدالة والأخلاق» أو «معارضة للأخلاق الطبيعية والإنسانية، أو حتى في بعض الأحيان «رجعية وطفولية»، أن تقوم بدور حاسم في خطاب المصلحين الاستعماريين. بل على النقيض، كما قال اللورد كرومر بالإشارة إلى المأساة التي وقعت على الفلاحين المصريين بسبب إصلاحات الحكم البريطاني القانونية: «للأسف، ينبغي أن يكون للحضارة ضحايا»[2]، وفي عملية تعلم «الإنسانية الكاملة»، كان ينظر لبعض أشكال المعاناة على أنها انتهاك للإنسانية وكان يسعى لمحوها. وكان يتم تمييز هذا عن المعاناة التي كانت تعتبر «ضرورية» لعملية تحقق الإنسانية، وهي الألم الذي كان معادلًا لغايته، وليس ألمًا «بلا غاية».

(1) يصف اللورد ملنر، وكيل وزارة المالية إبان الاحتلال البريطاني لمصر الذي بدأ في عام 1882، مهمة بريطانيا الاستعمارية في هذا البلد كما يلي؛ «هذا إذن، وليس أقل من هذا، كان المقصود به «استعادة النظام». وهو ما يعني إصلاح الإدارة المصرية من الجذور والفروع. غير أنه كان يعني أكثر من ذلك. فما الفائدة التي ترتجى من تعديل النظام، إذا كان سيقوم عليه موظفون من النوع القديم، وتحركه نفس الروح القديم؟ «الرجال لا الإجراءات» هي كلمة السر في أي مكان، ولكن أي بلد أكثر قابلية لتنطبق عليه كلمة السر هذه أكثر من مصر. ولذلك، فإن مهمتنا تتضمن شيئًا أكثر من المبادئ والمناهج الجديدة، فإنها بالأساس تقوم على تطوير رجال جدد. إنها تتضمن تعليم الشعب ليعرف، وبالتبعية، لينتظر حكومة منظمة وصادقة» (**England in Egypt**, London: Edward Arnold, 1899, p. 23)، هنا يعلن ملنر أن الحكومة تحتاج لخلق رعية (بكل معانيها)، وكذلك حكام تم تعليمها استنادًا إلى معايير جديدة للسلوك الإنساني والعدالة السياسية. وأن هذا قد يتضمن تطبيق بعض القوة والمعاناة. وأنا أؤكد أن وجهة نظري ليست أن القادة الاستعماريين أمثال ملنر افتقدوا الدوافع «الإنسانية»، ولكن أنهم كانوا يسترشدون بمفهوم معين عن «الإنسانية».

(2) **«The Government of Subject Races» Political and Literary Essays**, 1908 - 1913, London: Macmillan, 1913, p. 44.

كانت المعاناة «غير الإنسانية»، التي غالبًا ما ارتبطت بالسلوك البربري، حالة لا تطاق أخلاقيًا بالنسبة لأي شخص مسؤول، وأما هؤلاء الذين يفرضونها (وهم بدورهم غير إنسانيين لتسببهم في إيقاع الألم)، فينبغي أن يكفوا عنها، وإذا كان الأمر ضروريًا، فيجب أن يعاقبوا. وقد كان هذا على أية حال خطاب الإصلاح الاستعماري. أما ما مسألة ما شعر به وفكر فيه وقام به الإداريون الأفراد فعليًا فقد كانت أمرًا آخر (إن لم يكن غير ذي صلة). وقد وطن العديد من الإداريين ذوي الخبرة أنفسهم محليًا على التسامح مع العديد من الممارسات «غير المتحضرة» لأسباب متعلقة بالنفعية، بيد أنهم جميعًا وبلا شك على وعي بالخطاب التقدمي السائد والمتجذر في المجتمعات «المتحضرة».

وهناك مثال جيد حول هذا الخطاب في الهند البريطانية في أواخر القرن التاسع عشر في ورقة غير منشورة كتبها نيكولاس ديركس Nicholas Dirks. ويحتوي سرده للتحقيق الذي أجرته السلطات الاستعمارية حول طقوس «التأرجح بالخطاف (Hook~Swinging)[1] على حكم رزين للمسؤول البريطاني: «من غير الضروري في رأيي، وفي نهاية القرن التاسع عشر، ومع اعتبار مستوى الحضارة الذي وصلت إليه الهند، أن ننعم النظر في الدوافع التي تحرك اللاعبين أنفسهم الذين يشاركون في في التأرجح بالخطاطيف والمشي عبر النيران وما إلى ذلك من مظاهر البربرية. فمن وجهة نظرهم الأخلاقية، قد تكون دوافعهم جيدة وربما سيئة، وقد ينخرطون في تعذيب للذات إرضاءً لنذور تعبدية قطعوها بحماس على أنفسهم بكل إخلاص ولأسباب غير مبالية؛ وربما ينخرطون في شكل من الدوافع الدنيئة بغرض التعظيم الشخصي، سواء كان ذلك للصدقات التي قد يتلقونها أو للتميز الشخصي والنجاح الذي قد يصيبونه بين ظهرانيهم؛ إلا أن المسألة تتمثل في ما إذا كان الرأي العام في هذا البلد ليس معارضًا لـ «لأفعال الخارجية» التي يقوم بها اللاعبون، باعتبارهم في الحقيقة باغضين لتعاليم الإنسانية ومهينين لأنفسهم ولكل من يشاهد أداءهم. وأنا من أنصار من يقولون إن صوت الهند يجب أن يسمع بكل احترام، وليس فقط صوت المدرسة المتقدمة التي تلقت شيئًا من مزايا التعليم الغربي وتشربوا الأفكار غير الشرقية، ولكن أيضًا صوت من تنبع آراؤهم في الحياة

(1) يتضمن طقس التأرجح بالخطاف احتفالًا يقوم فيه الكاهن بالتأرجح على عارضة خشبية مبنية لهذا الغرض على عربة، معلق عليها باثنين من الخطافات الفولاذية المغروسة في ظهره. انظر:
D. D. Kosambe, «Living Prehistory in India» **Scientific American**, vol. 216, no. 2 1967.

والسلوك والملكية من الفلسفات الآسيوية. ومن شأن هذا أن يؤدي إلى إعلان أن الوقت قد حان بالنسبة للحكومة أن تقوم من أجل مصالح شعبها بإلغاء كافة مظاهر تعذيب الذات الحاطة بالكرامة»[1].

أما حقيقة أن اللاعبين أنفسهم قد أعلنوا أنهم لم يشعروا بأي ألم فهي أمر غير ذي صلة، وكذلك كانت أيضًا الاعتراضات القائلة بأن هذه الممارسات تمثل عقيدة دينية. فلم تكن مثل هذه التبريرات مقبولة. لقد كانت الإهانة التي أوقعها العرض على مفهوم محدد لأن نكون بشرًا وهو ما اختزل أنماط السلوك المختلفة نوعيًا إلى معيار واحد. وتمثلت مهمة الحكومة في تحقيق هذا المعيار هنا والآن، بدلًا من ترك تطبيقه للآلهة في الآخرة.

وقد تم التأكد من الإهانة الأخلاقية لهذا السلوك من خلال الاستماع إلى «بعض» الأصوات المستعمرة فقط. واشتملت هذه الأصوات على آراء الهنود المستعمَرين. غير أن الأكثر دلالة، هو الحصول على تأكيد من قبل هؤلاء الذين قبلوا بتأويلات غربية لفلسفتهم الآسيوية[2]. ومن وجهة نظر التقدم الأخلاقي، فبالطبع لم يلق بال لأصوات الذين اتخذوا موقفًا «رجعيًا».

من الواضح إذًا أنه في قضية التقدم العلماني، كانت هناك معاناة ومعاناة. وأعتقد أن الشائق هنا ليس أن بعض أشكال المعاناة كانت تؤخذ بجدية أكثر من غيرها ولكن أن المعاناة «غير الإنسانية» على النقيض من المعاناة «الضرورية» أو «الحتمية» اعتبرت في جوهرها «بلا مسوغ»، ومن ثم، تعرض مرتكبيها للعقاب القانوني. لقد استمر الألم الحركة نحو التحول نحو أن نكون «بشرًا كاملين»، ومن جهة أخرى، كان الألم ضروريًا، بمعنى أنه كانت هناك أسباب اجتماعية وأخلاقية لاجتراحه. وهذا الرؤية جزء من اهتمام عصر

(1) N. Dirks, «The Policing ofTradition: Colonialism and Anthropology in Southern India», unpublished manuscript. pp. 9 - 10.

(2) في ما يتعلق بالحظر البريطاني الأشهر لـ «ساتي» Sati (القربان الذاتي الذي تقدمه الأرملة الهندية في جنازة ومحرقة زوجها) عام 1829، لاحظت لاتا ماني Lata Mani أنه بدلًا من المجادلة حول حظر الساتي كتصرف وحشي وهمجي، كما قد ينتظر المرء من «مجدد» حقيقي، فإن المسؤولين المؤيدين لهذا القرار، بذلوا جهودًا كبيرة لتوضيح أن مثل هذه الخطوة متوافقة تمامًا مع مبدأ الارتقاء بالتقاليد المحلية. تمثلت استراتيجيتهم في الإشارة إلى أن المصداقية الدينية للساتي هي محل شك، وإلى حقيقة أنهم، لسبب أو لآخر، يعتقدون أن هذه الممارسة المعاصرة خالفت المعنى الأصلي لها، وبالتبعية خالفت الدلالة الدينية الحقيقية»
(L. Mani, «The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth Century Bengal», in F. Barker et al., eds., **Europe and Its Others**, Colchester: University of Essex, 1985, vol. 1, p. 107).
وهكذا، فقد أجبرت الهندوسية الجديدة على إصدار الحكم بأن ساتي هو فعل وحشي وهمجي.

ما بعد التنوير ببناء الوسائل الأنجع لإصلاح المذنبين وحماية مصالح المجتمع من خلال العقوبات القضائية[1].

وفي الوقت الذي أصبحت فيه فكرة التقدم مهيمنة باطراد على شؤون أوروبا والعالم، أصبح هناك شعور متزايد بالحاجة إلى قياس المعاناة والاستجابة لها على قدر أعظم من الإتقان.

تمثيل «التعذيب» والتصرف بقسوة متعمدة

لا يعتبر الألم دائمًا أمرًا لا يطاق في المجتمعات الأوروبية والأميركية الحديثة. فإيقاع المعاناة الجسدية في الحرب والرياضة والتجارب العلمية وعقوبة الموت، وكذلك في نطاق المتعة الجنسية، يمارس بنشاط ومسموح به قانونيًا. كما أن إلحاق الألم على الحيوانات هو جزء طبيعي من هذه المجتمعات، على الرغم من وجود قوانين تمنع الألم «غير الضروري» أو «غير المبرر» وتجرمه باعتباره نوعًا من «القسوة»[2]. وقد خلق هذا تناقضات عبرت عن نفسها في النقاشات العامة. وعندما يوصف الألم المتعدي باعتباره «قاسيًا وغير إنساني»، فغالبًا ما يشار إليه باعتباره «تعذيبًا». والتعذيب مدان من قبل الرأي العام وممنوع بموجب القانون الدولي.

وبالتالي ليس مدهشًا أن العديد من الحكومات الليبرالية الديمقراطية[3] التي وظفت

(1) في حين أن النظرية الإصلاحية قدمت العقاب للجناة كما لو كان في مصلحتهم، فإن النظرية النفعية نظرت إلى العقاب كما لو كان فعلًا محايدًا فرضته الضرورة الاجتماعية. في رفض نظرية القصاص، سعي الإصلاحيون، في الواقع، إلى إخراج الغضب من العقاب. وكما كان مشروعًا للسجين، فالعقوبة لم تعد، وبكلمات بنتهام، عمل انتقامي غاضب، ولكنها محاسبة، تضبطها اعتبارات؛ الصالح الاجتماعي، واحتياجات الجناة» (M. Ignatieff, **A Just Measure of Pain**, Penguin Books, 1989, p. 75) وبالرغم من ذلك، فإن هذا التقرير لم يشر إلى أن النزعة الانتقامية يمكن أن تسكن في الغضب المحسوب.

(2) يوضح جيرولد تنباوم Jerrold Tannenbaum أنه من الصعوبة بمكان تعريف القسوة تجاه الحيوان في القانون. ومع ذلك، فإن يحدد عددًا من المعايير العامة التي غالبًا ما تستخدم لتحديد ما إذا كان إلحاق الأذى الذي تم كان «غير ضروري» أو «غير مبرر» في القضية المطروحة. (1) شدة الألم ومدته، (2) الشرعية المفترضة (من قبل المجتمع ككل) لنوعية النشاطات التي تتضمن الحيوانات، (3) إمكانية تفادي الألم بالنظر إلى النشاط أو الهدف، (4) دوافع المدعى عليه، (5) القيمة المفترضة أو الوضع الأخلاقي (من قبل المجتمع ككل) للحيوان أو الفصيل. (انظر:
Jerrold Tannenbaum, «Animals and the Law: Cruelty, Property, Rights ... Or How the Law Makes Up in Common Sense What It May Lack in Metaphysics». **Social Research**, vol. 62, no. 3, 1995).

(3) على سبيل المثال، فرنسا في الجزائر، الولايات المتحدة في فيتنام، إسرائيل في غزة والضفة الغربية، بريطانيا في عدن، وقبرص، وأيرلندا الشمالية.

التعذيب تحاول أن تقوم به سرًا. وفي بعض الأحيان، كانت تهتم بإعادة تعريف التوصيف القانوني للمعاملة التي ينتج عنها الألم في محاولة لتجنب وصمة «التعذيب». وبالتالي، نجد أن «التعذيب ممنوع بموجب القانون الإسرائيلي. وتقول السلطات الإسرائيلية إن التعذيب ليس مصرحًا به أو مقبولًا في الإراضي المحتلة، لكنها تعترف أن هذه الانتهاكات تقع وأن الدولة تحقق فيها. وفي العام 1987، أدانت لجنة لنداو القضائية تحديدًا «التعذيب»، لكنها سمحت باستخدام نوع من «الضغوطات النفسية والجسدية المعتدلة» حتى يتم الحصول على الاعترافات والمعلومات. أما ملحق التقرير الذي حددت فيه اللجنة أشكال الضغط المسموح به فلم يعلن عنه مطلقًا»(1).

ومن نافلة القول إن حكومات المنطقة الأخرى مثل (مصر وتركيا وإيران) تقبل بالتعذيب، وعلى العكس من إسرائيل، التي تمارس التعذيب فقط على غير مواطنيها، فهذه الحكومات تستخدم التعذيب بحرية ضد مواطنيها. بيد أن الملمح المميز للحالة الإسرائيلية هو الاهتمام المدقق الذي توليه دولة ديمقراطية ليبرالية لوضع معايير لقدر الألم المسموح به قانونيًا. فهناك اهتمام واضح بأن «الإفراط» في الألم لا ينبغي السماح به. (ولا ترتبط فكرة «الإفراط» هنا بالخبرة الذاتية، وعدم القدرة على تحمل الألم، ولكن بالوسائل الموضوعية، أي بما هو ضروري لضمان الغايات المرغوبة.) ويفترض هذا أن «الضغط الجسدي والنفسي المعتدل» ضروري وكافي في الوقت نفسه للحصول على اعترافات. وبعيدا عن كمية الضغوط، فإن أي ضغط يتحول إلى حالة الإفراط (عدم التسويغ) وبالتالي من المفترض أن يصبح «تعذيبًا»(2). ونادرًا ما تحافظ أية دولة أخرى في الشرق الأوسط على هذه الشكليات، أو أن تكون حداثية في تصورها للتعذيب.

إن استخدام التعذيب في الدول الليبرالية الديمقراطية هو جزء من محاولاتها السيطرة على السكان من غير المواطنين. وفي مثل هذه الحالات، لا يمكن أن يعزى التعذيب إلى

---

(1) U.S. Department of State, Country Rports on Human Rights Practices for 1993, p. 1204.

(2) هذا بالتحديد هو ما تجادل به بنتهام عن عقلانية التعذيب بالمقارنة بالعقاب:
«the purpose to which Tourture is applied is such that whenever that purpose is actually attained it may plainly be seen to be attained, and as soon as ever it is seen to be attained it may immediately be made to cease. With punishment it is necessarily otherwise. Of punishment, in order to make sure of applying as much as is necessary you must commonly run a risque of applying considerably more. of Torture there need never be a grain more applied than what is necessary» (**Bentham**, p. 45).

«الرغبات البدائية»، كما يذهب سكوت، ولا إلى تقنيات ضبط المواطنين الحكومية، كما جادل رجالي. بل يمكن فهمه باعتباره وسيلة مستخدمة استراتيجيًا للحفاظ على مصالح الدولة/ القومية؛ مثلها مثل الحرب.

ولم تعد صفة التعذيب قاصرة فقط على تطبيقات الألم الجسدي؛ فهي الآن تشتمل على الإكراه النفسي الذين يستخدم فيه تشتيت الانتباه والعزل وغسيل الدماغ. وفي الحقيقة، فإن التعذيب في يومنا هذا لا يقوم بالإشارة فقط إلى السلوك الممنوع فعليًا من خلال القانون، ولكن أيضًا السلوك الذي يرغب منعه بالتوافق مع المفاهيم المتغيرة للمعاملة «اللاإنسانية» (مثل الإعدام في العلن أو جلد المجرمين واستغلال الأطفال، وكذلك القيام بتجارب على الحيوانات والمزارع الحيوانية وصيد الثعالب).

أما التوصيف النظري الأوسع للتعذيب والقسوة فيمكن أن يطبق على الكرب والمعاناة النفسية التي يمر بها الناس في المجتمعات المجبرة على ترك اعتقاداتها والتصرف بـ «إنسانية» (بالمعنى الذي يفهم الأوروبيون والأميركيون). بيد أن هناك تناقضًا غريبًا في هذا ويتمثل في أن النسبية العلمانية هي التي تمنع تطبيق هذا الوصف. إذ إن مثل هذا الكرب ينظر إليه باعتباره نتيجة للاستثمار العاطفي في حقيقة الاعتقادات التي تقود السلوك. أما الموقف «التشككي» فعلى النقيض من هذا، يعتقد أن مثل هذا الإيمان العاطفي «غير متحضر»، ومصدر دائم للخطر على الآخرين وألم للذات. فلا ينبغي ألا يكون للاعتقادات أية صلة مباشرة بالطريقة التي يحيا بها الإنسان، أو أن يكون الإيمان بها خفيفًا فيسهل تغييرها. وإذا لم يتحقق هذا، فلا يمكن للعلمانية كترتيب سياسي أن تعمل بأفضل حال.

ربما يميل المرء للاعتقاد بأنه على الأقل في المجتمعات الآخذة في الأنسنة، فإن أغلب أشكال الألم الواقع على الناس سينظر إليها باعتبارها غير مقبولة أخلاقيًا. ومع ذلك وفي بعض الحالات، يصبح السلوك المسبب للألم والذي كان صادمًا في وقت ما غير صادم. وحتى لو استمر في إثارة الصدمات، فلن يكون بالطريقة التي كان عليها في الماضي. ومثال على هذا وضع أعداد ضخمة من الناس في السجن لارتكابهم أنواعًا أكثر وأكثر من الانتهاكات. ومثال آخر هو إلحاق أشكال جديد من المعاناة في المعارك.

لقد ذهبت (إلين) سكاري إلى أن الحرب هي «القرين الأوضح للتعذيب»[1] قد

(1) Scarry, p. 61.

يكون هذا صحيحًا، ولكن الدال هنا هو أن المفهوم العام لـ «العقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة» لا تنطبق على السلوك «الاعتيادي» للحرب، على الرغم من أن الحرب الحديثة ذات التقنيات المتقدمة تتضمن أشكالًا من المعاناة في العدد والنوع ليس لها من مثيل. ومن الصحيح أن معاهدة جنيف تسعى إلى تنظيم السلوك في الحرب[1]. ولكن للمفارقة، فإن هذا أدى إلى تقنين معظم أنواع المعاناة التي تمارس في الحرب الحديثة من قبل المقاتلين وغير المقاتلين على السواء.

كتب المؤرخ العسكري جون كيغان John Keegan حول العديد من ممارسات «القسوة المتعمدة» الجديدة عبر العقدين الماضيين عندما وصف بعض الأسحلة المستخدمة في حروب القرن العشرين قائلًا «لم تكن الأسلحة يومًا ما عطوفًا على اللحم البشري، غير أن المبدأ الموجه لتصميمها لم يكن عادةً تعظيم الألم والضرر الذي قد تلحقه. فقبل اختراع المتفجرات، قيدت حدود القوة العضلية من مدى ضررها، ولكن حتى بعد ذلك ولبعض الوقت، ساهمت النواهي الأخلاقية، المدفوعة بالشعور بعدم عدالة تركيب الأدوات الكيميائية والميكانيكة إلى قوة الإنسان العضلية لأجل أذى أخيه الإنسان، في تقييد بربرية تصميم الأسلحة. وقد تم تقنين هذه النواهي، ضد استخدام الغاز السام والرصاصات المتفجرة، وأصبح لها قوة دولية من خلال معاهدة لاهاي في العام 1899؛ بيد أن شيوع أسلحة «تدمير الأشياء» بدلًا من أسلحة «قتل الإنسان»، مثل المدفعية الثقيلة، والتي تؤدي من خلال آثارها الجانبية إلى إلحاق معاناة وتشوهات هائلة، أبطل مثل هذه القيود. ونتيجة لهذا، ذهبت هذه القيود أدراج الرياح، وأصبحت الآن مجرد آثار مرغوبة للأسلحة القاتلة للإنسان التي تحدث جروحًا هائلة ومروعة بقدر الإمكان. على سبيل المثال، يمتلئ لغم كلايمور بقطع من المكعبات المعدنية..، وتمتلئ القنابل العنقودية بشظايا معدنية مسننة. وفي الحالتين تمزق القذيفة وتحطم على نحو هائل أكثر مما تقوم به القنابل ذات الجسم الأملس. وصممت القذائف من طراز هيت وهيش HEAT & Hesh التي تطلقها المدافع المضادة للدبابات كي تمطر الجزء الداخلي للمركبات المدرعة بسيل

(1) وبالرغم من ذلك، لا يجب أن ننسى أن حروب العصور الوسطى كانت لها قواعدها (انظر على سبيل المثال: P. Contamine, **War in the Middle Ages**, Oxford: Blackwell, 1984) وبمعنى واحد، فإن التنظيم الأخلاقي للسلوك في الحرب، كان أكثر صرامة في العصور الوسطى المبكرة؛ فالقتل والتشويه، حتى في المعركة، كان يعتبران خطيئة تطالب الكنيسة بكفارة لها. (انظر: F. H. Russell, **The Just War in the Middle Ages**, Cambridge, 1975).

من الشظايا المعدنية أو من المعدن المنصهر، وبالتالي تعطيل المركبة من خلال تعجيز طاقمها. أما النابالم، المكروه لأسباب أخلاقية حتى من قبل العسكريين صعبي المراس، فيحتوي على مكون يزيد من التصاق البنزين المحترق بسطح الجلد. وإذًا أصبح على الجراحين العسكريين، الذين نجحوا في القرن الماضي للغاية في إفاقة الجنود المصابين المغشي عليهم وإصلاح الجروح البليغة، أن يواجهوا تحدي التعامل مع الفاعلين ناكئي الجروح الذين يتحدون مهاراتهم الطبية عمدًا»[1]. (وبالمصادفة، قيل عن رصاص «الدوم دوم Dum Dum» أو الرصاص الفطري المتفجر، الذي تم اختراعه في الهند البريطانية في العام 1897 إنه «وحشي للغاية، إذ إنه يفتح ثقوبًا هائلة في اللحم لدرجة أن الأوروبيين اعتقدوا أنه من القسوة أن يستخدموه ضد بعضهم البعض، فاستعملوه فقط ضد الآسيويين والأفريقيين»[2].

وقد نضيف إلى هذا أن تصنيع وامتلاك ونشر أسلحة الدمار الشامل (الكيميائية والبيولوجية والنووية) يجب أن ينظر إليه كنماذج على جاهزية الحكومات المعلنة على إيقاع الموت القاسي على السكان المدنيين حتى لو لم تستخدم هذه الأسلحة فعليًا. وباختصار، فإن تكنولوجيا التدمير القاسية هي جزء لا يتجزأ من الحرب في العصر الحديث، والحرب بدورها تمثل دورًا ضروريًا لأمن وقوة الدولة الحديثة، وعليهما تعتمد رفاهية وهوية المواطنين. في الحرب، لا تطلب الدولة من مواطنيها فقط أن يقتلوا ويقطعوا أوصال الآخرين، بل أيضًا أن يعانوا هم أنفسهم من الألم القاسي والموت[3]. إن الحياة الإنسانية مقدسة، ولكن في سياقات محددة تعرفها الدولة.

إذًا، كيف لأنماط القسوة «المحسوبة» في المعارك الحديثة أن تتلاءم مع الحساسية الحديثة تجاه الألم؟ يحدث هذا بالضبط من خلال التعامل مع الألم باعتباره جوهرًا «قابلًا للحساب». وكما في حالة التعذيب، فيمكن أن تكون هناك محاولة لقياس المعاناة

---

(1) J. Keegan, **The Face of Battle**, Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1978, pp. 329 - 330.

(2) Daniel Headrick, «The Tools of Imperialism: Technology and the Expansion of European Colonial Empires in the Nineteenth Century», **journal of Modern History**, vol. 51, 1979, p. 256.

(3) المفارقة هنا في أن المواطن الحديث هو فرد حر، ومع ذلك فإنه مجبر على التخلي عن أحد الخيارات المهمة التي قد يختارها الإنسان الحر، والتي قد تؤثر على حياته أو مماته. فالدولة الحديثة يمكن أن ترسل مواطنيها إلى الحرب ليلقوا موتًا غير مرغوب فيه، كما يمكن أن تمنعهم من أن ينهوا حياتهم بإرادتهم الخاصة وفي سلام.

الجسدية التي تقع في الحرب بالتوافق مع تناسب الوسائل مع الغايات. وتدعم معاهدة جينف هذا المبدأ؛ الذي يقول إن الدمار الإنساني يجب ألا يفوق المزايا الاستراتيجية المكتسبة. ويجب أن يستعمل فقط العقاب «الضروري» على غير المحاربين. ولكن مع الأخذ في الاعتبار هدف الانتصار النهائي، فإن «الضرورة العسكرية» يمكن أن تمتد بلا نهاية. وأي إجراء يقصد به المساهمة في هذه الغاية، بغض النظر عن حجم المعاناة التي يسببها، يمكن تبريره بالاندراج تحت «الضرورة العسكرية». ويوضع معيار قبول مثل هذه الحالات من خلال الرأي العام، كما أنه يختلف باتجاه استجابة الرأي العام للظروف الطارئة (مثل هوية العدو وكيفية سير الحرب).

وأود أن أؤكد أني هنا لا أصدر أحكامًا أخلاقية؛ فاهتمامي ببساطة يتمثل في تحديد المفارقات التي تكتنف الفكر والممارسة الحديثة والمتعلقة بإيقاع الألم المتعمد في الصراع بين الدول وداخلها على السواء. وإذا كنت قد ركزت على القسوة التي ترضى عنها الدولة، فهذا لا يعني أني أفترض أن الدولة وحدها هي مصدرها الوحيد، ولكن لأن خطابنا الأخلاقي حول المعاملات أو العقوبات غير الإنسانية والوحشية والحاطة بالكرامة ترتبط إلى حد بعيد بالمفاهيم الأخلاقية والتدخلات السياسية.

وقد حاولت في المفاهيم التي ناقشتها حتى الآن، أن أذهب إلى عدم استقرار مفهوم المعاناة الجسدية هو في وقت واحد وفي الوقت نفسه هو مصدر التناقضات الأيديولوجية والاستراتيجيات القائمة لتجنبها. أما الآن، فأجذب الانتباه إلى مجال العلاقات ما بين الأشخاص التي تعرفها الدولة باعتبارها «علاقات خاصة». وهنا نواجه تناقضًا له جذور عميقة، وتناقضًا آخر لا يمكن حله ببساطة من خلال، ولنقل، إعادة تعريف مفهوم التعذيب باعتباره «ضغطًا معتدلًا» أو من خلال منع القسوة المفرطة في المواجهات العسكرية.

إخضاع الذات لـ «المعاناة القاسية والحاطة بالكرامة»

إذًا، وفيما تمت توسعة وصف «التعذيب» في الآونة الأخيرة ليشمل حالات من المعاناة المقنعة وهي بالأساس وكليًا نفسية، فإنه أيضًا تم تضييقه كي يستبعد حالات من إيقاع الألم الجسدي المحسوب. ويؤدي هذا إلى تناقضات. ولكن هناك نوعًا آخر من التناقضات، والذي يمثل خصيصة مميزة للحياة العلمانية الحديثة.

دائمًا ما اعتقد أن هناك مواقف لا يمكن القيام بفصل فيها بين خبرة الألم وخبرة اللذة.

وتمثل السادومازوخية أمرًا مزعجًا بالنسبة للكثيرين، إذ إنهم يواجهون أزاءها معاناة غير مؤلمة ببساطة. فهي ألم وليست ألمًا في الوقت نفسه. وموضوعها هو «الإفراط». ولم يفلح قرنان من النقد الموجه ضد الحسابات النفعية للذة في مقابل الألم في تقويض الرؤية القائلة بأن هاتين الخبرتين متعارضتان معًا، وبشكل ما يمكن قياسهما. ويبقى أنه في صبغ المعاناة بالإثارة الجنسية ترتبط الخبرتان بقوة. في ما يسعى البعض جاهدًا للحصول على معاناة كهذه.

وفيما يلي نبذة مأخوذة من «كتيب» سادومازوخي تم نشره مؤخرًا في نيويورك: «لأني أعتبر أن أية محاولة لتعريف السادومازوخية بعبارة واحدة دقيقة ليس إلا مرانًا عبثيًا أو شكلًا من المازوخية فسأمتنع عن إغواء إضافة نسخة جديدة إلى الكومة المأفونة من القمامة اللفظية الفاشلة وغير الملائمة. بدلًا من هذا، دعوني أقترح قائمة قصيرة من الخصائص التي أجدها حاضرة في كل المشاهدات التي قد أصنفها على أنها سادو مازوخية:

1 ـ علاقة الهيمنة والخضوع.
2 ـ منح واستقبال الألم الذي يستمتع بها الطرفان.
3 ـ خيال و/ أو دور يلعبه طرف على الآخر أو يلعبانه معًا.
4 ـ امتهان واعٍ من كل طرف تجاه الآخر (إهانة).
5 ـ تضمين لبعض أشكال الولع الجنسي «الفيتيش».
6 ـ تمثيل واحد أو أكثر من التفاعلات المطقسنة (مثل الربط أو الجلد أو ما إلى ذلك)»[1].

فلتلاحظ أن هذا النص لا يتحدث عن «تمثيل» الألـم، ولكن عن ألم يتم تجريبه واجتراحه، وفيه يكون الطرفان معًا، الإيجابي والسلبي، فاعلين. لذلك يبقى السؤال، هو لماذا لم ترفض السادورمازوخية من قبل المحدثين الذين يدينون الألم باعتباره خبرة سلبية؟

طبقًا لبعض المفسرين، تتمثل إحدى الإجابات في أنه ليس كل شخص «يختلط عليه التمييز بين السادية غير المقيدة والثقافة الاجتماعية الفرعية الخاصة بالفيتشية الجنسية المتوافق عليها. والقول بأنه في السادية المازوخية المتوافق عليها، يمتلك «المهيمن» سلطة لا يمتلكها العبد الخاضع هو خلط للمسرح بالواقع»[2].

---

(1) Larry Townsend, **The Leatherman's Handbook II**, New York: Carlyle Communications Ltd., 1989, p. 15.

(2) A. McClintock, «Maid to Order: Commercial Fetishism and Gender Power», **Social Text**, no. 37, winter 1993, p. 87.

بيد أن الهدف من سؤالي ليس رفضًا للتمييز بين «السادية غير المقيدة» و«ثقافة الفيتشية الجنسية الفرعية». بل هو السؤال حول ما الذي يحدث عندما يحتضن تشكل الذات الفردية الاختلاف بين «الألم» و«اللذة» داخل كلٍ جمالي. يقال لنا في بعض الأحيان إن تهجين الصفات، بما في ذلك تلك التي تنظم خبرتنا الحسية، هو نمط يمكن من خلاله أن تحطم السلطات المستقرة باسم الحرية. ولكن من الممكن أيضًا أن يكون صبغ الألم بالإثارة الجنسية مجرد أحد السبل التي تحاول فيها الذات المعاصرة أن تحمي أساسها المراوغ.

أبرز مقالة نشرته جريدة لندنية مؤخرًا الوصف التالي لعرض قام به فنان أميركي في معهد الفنون المعاصرة: «بوجهه الذي يعلوه قناع من التركيز، سمح رون آثاي **Ron Athey** بأن تدق في رأسه أبرة طولها 6 إنشات فوق حاجبه مباشرة. لك أن تشاهده وقد ثبتت الإبرة وكأنها ثعبان يتلوى تحت جلده، وكأنها مياه اندفعت في خرطوم فارغ. إن خيطًا من الدماء يسيل على وجهه من حيث تقابل صلب الإبرة مع فروة رأسه. إن هذا ليس إلا أول شوكة معدنية في تاج الشوك الذي يكلل رأس آثاي، وهو تكوين لإجلال قوة الأيقونات المسيحية، وتغزل بالإبر من مدمن مخدرات سابق، وتحدٍ من رجل مثلي للإصابة بمرض الإيدز.

ومع الوقت ينتهي «الفصل المسرحي» السوداوي، وقد تغطى آثاي بالإبر، وتكلل رأسه بالأسلاك والدماء النازفة، في ما يبدو وكأنه محاكاة ساخرة لصلب المسيح. أه، ولكن أليست المحاكاة الساخرة Parody كما يعرفها القاموس هي بمثابة «تقليد ضعيف جدًا لأصل ما لدرجة أنه يبدو وكأنه سخرية من ذلك الأصل»؟ أم أنها، كما سيزعم مؤيدو آثاي، استكشاف لطبيعة الشهادة، كما تتضح لجماعات المثليين في عصر انتشار الإيدز؟»[1].

الملاحظ في هذه الفقرات الافتتاحية أن كاتبة النص وجدت نفسها وقد وضعت اللفظة المسرحية المعتادة وهي «فصل» بين علامتي تنصيص، وهو ما لم تقم به مع الكلمة اللاهوتية المألوفة «شهادة». لقد افترض أن القارئ سيفهم أن هذا إجلال «حقيقي» لقوة الأيقونات (المسيحية)، بيد أن كل هذا «يظهر» وكأنه شكل من المسرح، أي «تقليد»[2]. ومن الخطأ النظر إليه كوهم.

(1) Claire Armistead, «Piercing Thoughts» **Guardian Weekly,** July 17, 1994, p. 26

(2) Cf. McClintock, op. cit., p. 106: S/M هو أكثر الأشكال طقوسية، والذي يتشارك مع المسيحية في الأيقونية المسرحية للعقاب والتكفير: طقوس الغسل، والعبودية، والجلد، وثقب الجسد، والتعذيب الرمزي. لكن لماذا الرمزية فقط؟ في المسيحية التقليدية لا شك أن العقاب، والتكفير والمعاناة كانت حقيقية جدًا.

أؤكد أنني لست في معرض دحض هذا التفسير، بل توضيح إدراك الكاتبة أنه في سياق تشكل الذات الحديثة، فإن التوتر الذي يفصل بين «الحقيقي» و«المسرحي» يمكن أن ينهار. لقد أضحى من الضروري التأكيد من وقت لآخر على أن أي أداء هو «مجرد» عرض مسرحي، أو أن أي أداء آخر ليس «في الحقيقة» مسرحيًا، خاصة وأن الثقافة الحديثة أصبح فيها التفريق بين الحقيقي وتمثيله أكثر مؤسسية. ومع ذلك، فما أقصده هنا هو أن «الفارق» بين «الحقيقي» و«المحاكي» مثل الفارق بين «اللذة» و«الألـم»، والمتمثل في كونه متاحًا لتشكيل الذات المعاصرة. وبالتالي فإن رابطة التوتر بين «الحقيقي» و«الادعاء» أصبحت هي نفسها موضعًا جماليًا في ما أصبح وضوح التمييز بين الرضا والإكراه أكثر إشكالية.

بالطبع تختلف السادومازوخية كما تم تعريفها في النص المقتبس سابقًا عن الأداء في معهد الفنون المعاصرة. ومنبع هذا الاختلاف هو أنه في عرض معهد الفنون هناك فصل بين المؤديين والمشاهدين. فليست هناك خبرة تجمع الطرفين معًا في منح واستقبال الألـم. حيث نجد فقط تمثيلًا أحادي الجانب (هل هو عـرض؟) لصورة محرضة عن المعاناة، يسبقها بناء مؤلـم لهذه الصورة على المسرح. وعلاوة على هذا، فليس القصد من هذا التمثيل إنتاج متعة خاصة. فلا يمكننا أن نعرف إذا ما كان مشاهدو آثاي يستجيبون بالأساس لأيقونة آلام المسيح الأخيرة أم للبناء المؤلـم للأيقونة على المسرح، أم للاثنين معًا. كما أننا لا نستطيع أن نخبر عن الفرق الذي قد يحدثه هذا بالنسبة لأولئك الذين سيفضلون منع هذا العرض إذا ما علموا أن آثاي يعاني من قصور في جهازه العصبي على النحو الذي يجعله لا يشعر بأي ألم. أو لنقل، على نحو أكثر تعبيرًا، إن آثاي مثل أي فنان مبدع متدين قد أتقن اختبار الألـم «على نحو إيجابي».

ولنفكر في مسلمي الشيعة الذين يجلدون أنفسهم حدادًا على ذكرى استشهاد الحسين حفيد النبي محمد سنويًا في شهر محرم. إن هذا المثال على إيقاع الألم بالذات حقيقي «و» درامي (وليس مسرحيًا) في الوقت نفسه. كما أن له قليل الصلة بـ «اللذة» على العكس من عرض آثاي. وهو يختلف عن الأخير في كونه ممارسة جماعية لطقس المعاناة والخلاص الديني. وليس هذا الطقس فعلًا علمانيًا يستعير مجازًا دينيًا من أجل الإعلان عن التحيز السياسي. كما أنه ليس قائمًا على الحق في تشكيل الذات واستقلال الخيار الفردي. إلا أن كلا المثالين يصطدما مع الحساسية الحديثة التي تنفر من الانخراط الواعي والإيجابي

في المعاناة. لأنه، وبطرق مختلفة، بالنسبة للمتنسكين كما بالنسبة للسادومازوخيين، ليس الألم مجرد وسيلة يمكن قياسها وأن يعلن أنها مفرطة أو بلا مسوغ من حيث علاقتها بالغاية. فالألم ليس فعلًا محسوبًا لكنه انخراط شغوف.

من أولى محاولات التنظير لـ «الإفراط» باعتباره عنصرًا في التكوين العلماني للذاتية الحديثة هو مفهوم إدموند بيرك عن «الجليل Sublime». جادل بيرك في كتابه «**بحث فلسفي في أصل وأفكار السامي والجميل**» (1757)، أن الألم واللذة ليس متعارضين بل هما خبرتان إيجابيتان مختلفتان، ويجب أن تميز اللذة عن «البهجة Delight»، يقول بيرك إن الألم دائمًا هو أقوى ويثير فينا عواطف أعظم، وربما يجذبنا نحوه. ويزعم أننا ننجذب تجاه رؤية المصائب ببهجة: «لا يوجد مشهد نتحرق لرؤيته مثل مشاهد المصائب غير المألوفة والمفجعة؛ لذلك، وسواء كانت الفاجعة تقع أمام أعيننا أو كانت قد وقعت قديمًا في التاريخ، فهي دائمًا ما تلمسنا بشيء من البهجة. إلا أن هذه البهجة ليست صافية بل دائمًا ما تختلط بعدم الارتياح»[1]. هنا تتميز البهجة عن اللذة الإيجابية، إذ إنها ترتبط بالألم والغضب. أما القوة التي تثير ذلك المزيج من اللذة والهلع فهي ما يطلق عليه بيرك «الجليل»، وهو قوة لا يمكن تعريفها (تحديدها) بوضوح. ومن ثم، فإن الفراغ والظلام والصمت اللامتناهي كلها أمور مروعة، وتجليات لغموض عظيم وبالتالي رعب عظيم. إن القوة الجليلة دائمًا ما تكون أمبريالية؛ فهي تفرض نفسها علينا ولا نفع يرجي منها[2]. وعلى الرغم أن بيرك لا يصرح بهذا، فإننا يمكن أن نراه في أن الخضوع لخبرة «الهلع والبهجة» تفتح السبيل نحو فهم حداثي لـ «المقدس» وكذلك لجماليات الإفراط. إن دلالات هذا الجمالي على تشكيل الذات العلمانية، سواء كانت الفردية أم القومية، مثيرة للفضول ـ خاصة في ظل ثقافة تعلي مجالات القانون والأخلاق فيها من القياس والحساب.

تساعدنا هذه الإشارات المرجعية إلى الألم الذي يتم احتماله بإرادة حرة في المجتمع الحديث على طرح بعض التساؤلات على المستوى العابر للثقافات.

(1) Part One, Section XIV.

(2) كلما كانت القوة مفيدة أو موظفة فقط من أجل مصلحتنا، أو لدواعي سرورنا، فإنها لا تكون أبدًا سامية. حيث إنه ليس هناك شيء من الممكن أن يعمل لصالحنا بانسجام إلا إذا تصرف وفقًا لإرادتنا، ولكن لكي يعمل وفقًا لإرادتنا، لا بد أن يكون خاضعًا لنا، وعليه فلا يمكن أن يكون سببًا لمفهوم كبير آمر. (Part two, Section V).

من المثير في المعايير التي وضعها تعريف السادرمازوخية في النص الذي اقتبسته أعلاه أنها تأتي متعارضة مع المادة الخامسة من «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» والناصّة على أنه «لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة». ولم تحدد هذه القاعدة بالقول «ما لم تكن الأطراف المعنية أشخاصًا بالغين وراضين». وفي بالطريقة ذاتها، وللسبب نفسه الذي لن يرضى به شخص ما لبيع نفسه كعبد، حتى لو لفترة محدودة. وكذلك حتى لو وجد الطرفان المعنيان علاقة العبودية مثيرة جنسيًا.

ولذلك وللسبب نفسه، تعارض الكنائس المعتنقة للفكر الليبرالي أن يجلد الرهبان بأمر من روؤساء الأديرة على الأخطاء المستحقة للعقاب، حتى لو كان للكفارات خاتمة طقوسية وطبيعة درامية. حتى لو تناول الرهبان نذور الطاعة الرهبانية طواعية. وينبع هذا الموقف من الرفض الحديث للألم الجسدي في العموم ومن المعاناة «العبثية» على وجه الخصوص. ولكن من الأكثر دقة أن نعبر عن هذا بالقول: ليس العداء الحداثي ببساطة هو تجاه الألم، بل هو تجاه الألم الذي لا يتوافق مع تصور محدد لأن نكون بشرًا، «وبالتالي ذلك الألم الممارس في إفراط» والإفراط هو مفهوم قياسي. ويقوم أحد الجوانب المهمة للسلوك الحداثي تجاه الألم في الحساب الذي يحدد الأفعال (الحسابات) الرشيدة. بيد أن هناك جانبًا آخر له علاقة بالسعي الجمالي نحو الإفراط.

ومن نافل القول إني لم أذكر كلمة واحدة ضد السادومازوخية. فأنا لا أدين الممارسات «الجنسية» الخطرة[1]. كما أني لست معنيًا بالاحتفاء بالإمكانات الاجتماعية «الانعتاقية»[2]، ويبدو لي أن مثل هذه المواقف المتضادة تفترض أن «السادومازوخية» لها جوهر وكل منهما يعكس صورة الآخر. بيد أن ما يقيمه ويحكمه ويختبره الخطاب

(1) انظر على سبيل المثال:
Robin R. Linden, eds. **Against Sadomasochism**: **A Radical Feminist Analysis** (East Palo Alto, CA: Frog in the Well, 1982.

(2) يدعم مقال آن ماكلينتوك بأسلوب رائق النقد الاجتماعي الحاد المعبر عنه بالسادومازوخية، بيد أن الدلالات التحررية لهذه الممارسات قد تراجعت مع ختام المقال: انظر:
Angela Carter, **The Sadeian Woman** (london: Virago, 1979).
وعلى الرغم من أن هذه الكتابات تقدم لنا كما هو متوقع حلًا لعديد من الألغاز السياسية الراديكالية حول القصص المتعلقة بالسادومازوخية، إلا أنها قد تشير أيضًا إلى أن السادومازوخية باعتبارها أسلوبًا للحصول على النشوة الجنسية هي في الحقيقة نتاج لعلاقات مشوهة اجتماعيًا وتعبير عن القمع الجنسي.

القانوني والأخلاقي باعتباره سادومازوخية ليس مما ينصب عليه تحليلي. وكما هو الحالي في مجال الممارسات الجنسية «غير الطبيعية والخارقة للعادة» بشكل عام، فإن سلطة الدولة، بالطبع، متورطة مباشرة، وبفاعلية، في المساهمة في تعريف ما هي الحالة الطبيعية. ومع ذلك، فإن اهتمامي هنا هو ببنية النقاش العام حول إعلاء قيمة خبرات الألم في ثقافة علمانية تنظر إليه سلبيًا. إن هذا الجدال محتد لأنه من ناحية يعارض الحداثيون الألم الجسدي باعتباره «حاطًا بالكرامة»، في ما يلتزمون من ناحية أخرى بحق كل فرد في السعي وراء لذة جسدية غير محدودة «بخصوصية»، طالما أن هذا يتوافق مع المبدأ القانوني المتعلق بوجود أشخاص بالغين وراضين وأن هذه الممارسة لن تؤدي إلى الوفاة أو الجروح البليغة. ومن أحد السبل التي يحاول بها الحداثيون حل هذا التناقض هو من خلال تعريف الألم في علاقته بمبدأ الاستقلال الفردي، وهو المبدأ الضروري لفكرة الاختيار الحر. ومع ذلك، فإذا كان من غير الممكن توظيف مفهوم «المعاملة القاسية والوحشية والحاطة بالكرامة» بدون الرجوع إلى مبدأ الحرية الفردية، فإن هذا المفهوم يتحول إلى حالة نسبية.

لقد أصبح هذا أكثر وضوحًا في المجال العابر للثقافات. إذ إن الأمر لن يتعلق فقط ببساطة بمحو مظاهر محددة للقسوة بل بفرض خطاب علماني كلي حول «معنى أن نكون بشرًا»، وتقع في القلب منه أفكاره حول الفردانية والانفكاك من الإيمان العاطفي. ومن ثم، في ما يعمل مبدأ البالغين المتراضين في الوطن في نطاق القانون من خلال استدعاء فكرة الاختيار الحر القائمة على الاستقلال الفردي، فإن وجود البالغين المتراضين بالخارج غالبًا ما سينظر كإشارة على «وعي زائف»، أي التزام متعصب باعتقادات بالية على نحو يستدعي التصحيح القسري لها.

إلا أن الفرد المتشكك، الذي دائمًا ما يتشكك في اعتقاده/ ها كما في اعتقادات الآخرين، يمكن وحده أن يكون متحررًا من سطوة الإيمان المتعصب. وسيدفع التشكك المستمر عدم الاستقرار إلى مستوى آخر: هو مستوى العلماني والذات المستقلة.

(في هذا السياق، من الجدير بالذكر أن الدراسة المسيحية الرفيعة التي قام بها جيرمي شنفيند Jeremy Schneewind حول الفلسفة الأخلاقية الحديثة المبكرة والتي تحمل عنوان

اختراع الاستقلالية[1] لا تحتوي فعليًا على ذكر للقسوة، إلا في بعض الفقرات العابرة حول (الماركيز) دو صاد. وفي الكتابات التي ناقشها شنفيند، هناك العديد من الأطروحات حول العقاب الإلهي في نظام من الجزاءات، ذلك المشكل من الخوف من العقاب والأمل في الجزاء باعتبارهما الدوافع نحو طاعة القانون الطبيعي للإله. بهذا المعنى، فإن إلحاق معاناة الألم هي جزء من خطاب شبه قانوني للأخلاق، ويقوم على مماثلة للقانون و«للمسؤولية» باعتبارها جوهر الأخلاق. بالطبع لم يكن دو صاد معنيًا في بناء مثل هذه النظرية للأخلاق، إذ انصب اهتمامه على إزعاج الأعـراف المتحضرة من خلال السعي الذي لا يكل عن الرغبة والرفض الكلي لفكرة «المسؤولية». فبالنسبة إليه، كان اختبار اللذة الممزوجة بالألم العنيف تعبير عن طبيعة لا مبالية تكذب المزاعم الدينية حول الحقيقة)[2].

في الفصل المقبل، أقوم باستكشاف أوسع للذات المستقلة تسعى حقوق الإنسان إلى تخليصه. ومن خلال القيام بهذا، أنتقل إلى الحديث عن العلمانية باعتبارها مذهبًا سياسيًا.

(1) **The invention of Autonomy**: **A history of Early Moral Philosophy** (Cambridge University Press, 1998).

(2) انظر: Octavia Paz, **An Erotic Beyond**: **Sade**, Harcourt Brace, 1998

القسم الثاني

العلمانية

الفصل الأول

استعادة «الإنسانية» من خلال حقوق الإنسان

إبان وجود الأمم المتحدة في الصومال قبل بضعة سنوات، اتُّهِم جنود تابعون لكل من القوات البلجيكية والكندية بتعذيب مواطنين صوماليين. وفي الوقت نفسه قامت القوات الأميركية بتدمير مبانٍ عمرانية بأكملها وقتل عدد لا بأس به من المدنيين. وجاء ذلك كعاقبة لقانون الولايات المتحدة العسكري الذي ينص على استخدام القوة المفرطة (ويفضل إن كان ذلك عن طريق الجو) لضمان أقل خسائر في الجانب الأميركي (ويفضل ألا يكون هناك خسائر على الإطلاق)[1]. ولوحظ آنذاك أن هذا الانتهاك الواضح لاتفاقيات جنيف لم يتبعه إجراء الولايات المتحدة لتحقيق عام للتوصل للمسؤول عن هذه الانتهاكات كما فعلت كل من كندا وبلجيكا مع عناصرها الذين قاموا بتعذيب المواطنين الصوماليين. ويقول أليكس دي وال (Alex de Waal) إن «السبب» وراء ذلك «أمر بسيط للغاية: أن سلطات أعلى من قائد القوات بمقديشيو هي التي أعطت أوامر بهجوم الطائرات المروحية، إذ إن تلك الأوامر تصدر من مقر القيادة المركزية بفلوريدا والبيت الأبيض نفسه. وقد تحتوي صحيفة الاتهامات لجرائم الحرب بمقديشيو على أسماء عدد من المسؤولين الأميركيين رفيعي المستوى»[2]. ولا أود هنا التأكيد على قدرة الولايات المتحدة على الاستهانة بالاتفاقيات الدولية والإفلات من العقوبة. فبينما يجعل القانون العسكري للولايات المتحدة انتهاك اتفاقيات جنيف أكثر احتمالًا، فإنه يجعل حالات التعذيب أقل حدوثًا، وذلك بسبب تجنب المواجهات المباشرة بين الجنود والمدنيين. ويرى البعض استخدام القوة المفرطة ضد المدنيين من خلال القصف الجوي مختلفًا عن استخدام العنف الذي يرتكبه مسؤولون بعينهم ضد المدنيين. فالأمر لا يعد انتهاكًا لحقوق الإنسان إنما نوعًا من الأضرار الجانبية.

(1) يبدو أن هذا المبدأ تتشاركه بعض الدول الأخرى أيضًا، كما هو الحال في ردود أفعال الجيش الإسرائيلي على المظاهرات التي تقوم بها المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال.

(2) Alex de Waal, «Dangers of Sicretion», **London Review of Books**, January 21,1999, p.27

ولكن التدخل العسكري لا يعد الشكل الأوحد لتدخل الدول العظمى في شؤون غيرها أو أهمها. فقد يكون للضغوط المالية أثر أقوى من أي عملية عسكرية. إلا أن الدمار الذي قد تلحقه هذه الضغوط بالحياة الاجتماعية والعقوبات التي توقعها على المواطنين في الدول الضعيفة اقتصاديًا، لا يمكن تناولها كانتهاكات لحقوق الإنسان.

فعلى سبيل المثال: «في أوائل التسعينيات من القرن العشرين، قامت دول شرق آسيا بتحرير الأسواق المالية ورؤوس الأموال الخاصة بها ليس لحاجتها لجذب المزيد من التمويلات (فقد وصلت نسبة مدخراتها إلى 30% أو أكثر) ولكن نظرًا للضغوط الدولية، والتي كان بعضها من إدارة الخزانة الأميركية. ولقد أثارت هذه التغيرات تدفقًا لمجموعة من رؤوس الأموال قصيرة المدى، أي رأس المال الذي يسعى لتحقيق أعلى مكاسب في اليوم أو الأسبوع أو الشهر التالي على خِلاف الاستثمارات الطويلة المدى مثل المصانع. ولقد ساعد هذا النوع من رأس المال القصير المدى في تايلاند على تحفيز ازدهار عقاري غير مُستدام. وكما تدفق رأس المال فجأة إلى الداخل، خرج مرة ثانية. فلقد انخفض الناتج في الدول المتأثرة ليصل إلى 16% أو أكثر. وشهد ما يقرب من نصف الشركات والاعمال بإندونيسيا حالة من الإفلاس الافتراضي أو ما شابهه... وازدادت نسبة البطالة عشرة أضعاف وتراجعت الأجور في البلدان التي لا تمتلك شبكات أمان بالأساس. ولم يقتصر الدور الذي لعبه البنك الدولي على إعادة الثقة الاقتصادية في شرق آسيا فحسب وإنما كان من شأنه أيضًا تقويض النسيج الاجتماعي بالإقليم»[1]. ويمكن تكرار هذه الرواية والمنقولة عن جوزيف ستيغليتز (Joseph Stiglitz) (والذي شغل حتى وقت قريب منصب نائب الرئيس وكبير الاقتصاديين بالبنك الدولي) في روسيا أيضًا ولكن بشكل أكثر كارثية. وفي كلتا الحالتين قام صندوق النقد الدولي والسياسات الأميركية التي تهدف إلى تحرير أنظمة الاقتصاد القومية حول العالم بتسوية قدرة الدول المتأثرة على في الحصول على حقوق معينة. إلا أنه لا يمكن اعتبار هذه التدخلالت في حد ذاتها نوعًا من انتهاكات حقوق الإنسان؛ إذ إنه يتم تقديمها كنوع من التحفيز لعمليات إعادة هيكلة الاقتصاد اللازمة للتنمية.

وينص الجزء الأول من المادة (25) بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن «لكل

(1) Joseph Stiglitz, «The Insider», **The New Republic Online**, 17 April, 2000.

شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته». لكن مسؤولية ضمان الظروف التي يتم أثناءها تنفيذ هذه الحقوق تقع فقط على عاتق الدول ذات السيادة، والتي تُعرف كل منها من خلال حقها في التحكم في «الاقتصاد الوطني». ولا يُمثل الضرر الواقع على الأنظمة الاقتصادية الخاصة ببلدان أخرى (كما هو الحال مع التدخلات المُتعمدة التي ذكرتها) انتهاكًا لحقوق الإنسان حتى وإن سبب قدرًا كبيرًا من المعاناة، لأن في التحليل النهائي تقع مسؤولية الضرر على عاتق المتحكمين في «الاقتصاد القومي» وفي هذه الحالة يُعد الأمر خسارة قصيرة المدى لصالح ربح طويل الأجل.

وأؤكد هنا أنني لا أسعى إلى توجيه اللوم أو أن الحكومات بدول جنوب شرق آسيا أو المواطنين الصوماليين كانوا مجرد ضحايا أبرياء لمؤامرة. فعلى عكس ما ورد في الفصل السابق، هدفي في هذا الفصل ليس تناول هذه التصرفات الوحشية كما هي وإنما تناول كيفية توجيه المسؤولية إزاء مثل هذه الأفعال في ظل نظام علماني مثل حقوق الإنسان.

وأشير هنا إلى فرضية أساسية حول ماهية «الإنسان»، والتي تستند إليها فكرة حقوق الإنسان: لا تُعد معاناة الإنسان نتيجة للوجود العسكري أو تلاعب السوق بعيدًا عن دولته طالما كان ذلك مسموحًا من خلال القانون الدولي انتهاكًا لكيان الإنسان. وفي تلك الحالات يتم التفرقة بين معاناة الإنسان كمواطن كأحد رعايا دولة قومية بعينها وبين معاناته كإنسان. فحقوق الإنسان تولي اهتمامًا للمفهوم اللاحق فقط، أي كيانه كإنسان وليس كمواطن. وإن كان الوضع كذلك، فإننا نواجه تناقضًا مثيرًا للاهتمام: فكرة أن الحقوق غير القابلة للتصرف تحدد ماهية الإنسان لا تعتمد على الدولة القومية، لأن الأولى ترتبط بطبيعة الدولة حيث يفترض مفهوم المواطنة، والذي يشمل حقوق الإنسان أيضًا نظام للدولة عرفه مُنظّرو عصر التنوير بالمجتمع السياسي. وتعتبر حقوق الإنسان، والتي تشمل القيم الأخلاقية التي تربط كافة البشر حول العالم، أمر لا غنى عنه للبشر جميعًا بغض النظر عن تكوينهم «الثقافي». إلا أن تحديد وتطبيق قوانين حقوق الإنسان لا معنى له بعيدًا عن المؤسسات القضائية التابعة للدول القومية (أو عِدة دول ترتبط معًا باتفاقية) وما تقدمه هذه المؤسسات من حلول، ومن ثم الوضع المدني للمواطن كتابع سياسي.

نبذة عن الحقوق الطبيعية

إن فكرة امتلاك البشر لحقوق مستقلة بعيدًا عن وضعهم المدني ذات تاريخ طويل ومعقد يعود لمفهوم الحقوق الطبيعية في عالم المسيحية اللاتينية، وكذلك تفسيرات القانون الروماني. ومن المثير للاهتمام في هذا الشأن كيف تم تكوين مفهوم جوهر العنصر الإنساني في إطار الحقوق غير القابلة للتصرف وكيف يدل ذلك على وضع الإنسان في الإطار العلماني.

وفي سرده التاريخي عن الحقوق الطبيعية يوظف ريتشارد توك[1] (Richard Tuck) تمييزًا معروفًا لدى الفلسفة القانونية الحديثة بين «الحقوق النشطة» (أي تلك الملازمة للفرد بغض النظر عن علاقاته الاجتماعية) و«الحقوق السلبية» (أي تلك التي تتبع أو يتبعها التزامات من أطراف أخرى). وتعد النظريات التي توظف المفهوم السابق هي الوحيدة التي ترى الحرية مفهومًا أساسيًا لا غنى عنه. فجوهر الإنسانية يختلف في الحالتين؛ السيادة من ناحية والاعتماد على شبكة من الالتزامات من ناحية أخرى. ويمكن القول إن فكرة الدولة الما قبل المدنية والتي يُمارس فيها الإنسان حقوقه الطبيعية بمنأى عن المؤسسات الاجتماعية والسياسية تتلاءم بشكل أكبر مع النظريات التي تستخدم مفهوم الحقوق النشطة.

ولقد تناول المشرعون بالعصور الوسطى فكرة «حقوق الملكية» في الدولة الطبيعية، لكنهم فعلوا ذلك في إطار مفهوم المطالبات، والذي يعني أن كل حق يتبعه التزام مُتبادل وفقًا لمعايير موضوعية (منصوص عليها إلهيًا)[2]. لكن إبان العصور الوسطى المتأخرة تم تعريف حق الملكية على أنه أي حق يمكن امتلاكه ضد أشخاص آخرين ويمكن لمالكه نقله بحرية. ولقد ظهر في القرن السادس عشر جدل بين أولئك ممن اعتقدوا أن الحرية تُعدّ في حد ذاتها ملكية ومن ثم يمكن التصرف فيها مثل أي نوع آخر من الملكية وبين من رأوا أنها لا تعتبر كذلك (مثل الدومينيكان الذين رأوا أن إسعاد البشر وصلاحهم يأتيان في المقام الأول قبل الحرية). وفي هذا الإطار تعاقب إحدى نظريات الحقوق بعض الممارسات، مثل الرق الذي لا تسمح به النظريات المناهضة للذاتانية[3].

(1) Richard Tuck, **Natural Rights Theories: Their Origin and Development**, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

(2) أبسّط هنا النقاش المثير بين الفرنسيسكان (الذين يسعون إلى إعادة الفقر الرسولي) والدومينيكان (الذي كان أكثرهم شهرة «توما الأكويني» حول الملكية كحق طبيعي لأن هذه النقطة تعد هامشية بالنسبة للموضوع الذي أتناوله هنا.

(3) يوضح توك Tuck أن «هذا أمر متكرر، وربما أكثر الموضوعات المتكررة في تاريخ نظريات حقوق الإنسان» (Tuck, p. 49)

ليس مفاجئًا إذن أن نجد النظريات الحقوقية الحقوقية قد ظهرت في بادئ الأمر في بلدان مثل البرتغال وهولندا، أهم مراكز تجارة الرقيق آنذاك. لذا فوفقًا لعالم اللاهوت البرتغالي «مولينا» (Molina) يمكن مقايضة الحرية كملكية. دائمًا ما تم تصوير الإنسان على أنه كائن حُرّ يمكنه اتخاذ قرارته الاقتصادية والأخلاقية وتحمل عواقبهم. وبشكل متناقض يمكن استغلال هذا الوصف للإنسان على أنه «سيد» للدفاع عن الرق أو الاستبداد. وكذلك فلقد تم التعبير عن رغبة «غروتشيوس» (Grotius) الشهيرة لتحقيق السلام من خلال نظرياته الحقوقية: لقد امتلك الإنسان في حالة الطبيعة حقوقًا نشطة والقدرة الأخلاقية على المشاركة بحرية في عقود مع أطراف أخرى بشأن أملاكه. (كان الالتزام بإيفاء الوعد مهمة ذات سبب طبيعي ولا تعتمد على قانون إلهي أو علاقات اجتماعية مسبقة). حتى في مرحلة الحضارة جاءت الصراعات بين الدول والأفراد ذات السيادة بسبب النزاعات حول الحقوق حيث اعتبرت حقوق كلا الطرفين متماثلة ولا فرق بينهما سوى في الكم[1].

وكان ارتباط الحقوق الطبيعية بمفهوم الالتزام، وهو ذلك المفهوم المرتبط بفكرة العقاب من أكثر الموضاعات الني سادت الجدل القائم في القرن السابع عشر. فوفقًا لجون سيلدن (John Selden)، أحد أتباع غروتيوش من الإنكليز: «إن وجود التزامات في ظل القانون بغض النظر عن أي عقاب ينتج عن انتهاكه... غير مفهوم للعقل البشري تمامًا مثل فكرة وجود أب دون طفل»[2]. ومن ثم يمكن التفرقة بشكل واضح بين البشر والحيوانات. فالبشر فقط يمتلكون وعيًا بأن العقاب يرتبط بانتهاك القواعد الأخلاقية أو القانونية، بما في ذلك الحقوق النشطة، وبالتالي فإن البشر فقط هم من يملكون حقوقًا طبيعية. وبالمثل فإن الكيان الذي يمتلك حقوقًا يمكن اعتباره إنسانًا.

لقد كان هوبز هو أول من قام بدمج فكرة العقاب الخارق للطبيعة مع الفكرة القائلة بأن جميع أنواع العقاب تُعد بالأساس طبيعية: «بعد أن تناولت بإيجاز المملكة الطبيعية للرب وقوانينه الطبيعية سأُضيف في هذا الفصل إعلانًا بسيطًا حول عقوباته الطبيعية. فلا يوجد تصرف إنساني في هذه الحياة لا تتبعه سلسلة طويلة من العواقب حيث إن العناية البشرية

(1) يقول توك Tuck بأن: تاريخ نظريات الحقوق الطبيعية هو قصة الجدال حول هذا الموضوع تحديدًا: هل تتطلب نظرية لحقوق الإنسان وجود نظرية فردية وأخلاقية ونفسية قوية؟» (المرجع السابق، ص82).

(2) المرجع نفسه، ص 91 .

ليست كافية على الإطلاق لمنح الإنسان رؤية نافذة حتى النهاية. وفي هذه السلسلة، توجد أحداث سعيدة ومؤسفة ترتبط ببعضها البعض، بشكل يجعل أي من يسعى للسعادة يعاني من كافة الآلام التي قد تتبعها، وهذه الآلام تُعد في حد ذاتها عقوبات طبيعية لهذه الأحداث وبداية لمزيد من الأذى وليس الخير. ومن هنا يمكن القول إن الإفراط تجري معاقبته طبيعيًا بالأمراض والتهور وسوء الحظ والظلم وعنف الأعداء والكبرياء والدمار والجُبن والقمع وإهمال الأمراء للحكومة والثورات، كما تجري معاقبة الثورات بالمذابح. فالعقوبات تأتي كنتيجة لانتهاك قوانين الطبيعة ومن ثم تعتبر آثارًا طبيعية وليست عشوائية»[1]. ومن هذا المنظور يمكن اختزال الالتزام الأخلاقي إلى نوع من الحسابات الحذرة، والتي تتفق بدورها مع رؤية هوبز العلمانية حول الحقوق الطبيعية، وبالتالي الالتزام السياسي.

ولقد سعى «لـوك» (Locke) في ما بعد إلى إعـادة الأسـاس الديني إلى الجانب الأخلاقي والمدني للحكومة من خلال فكرة القانون الإلهي السائدة إبان العصور الوسطى: «إن الفرق بين الخير والشر من الناحية الأخلاقية والطبيعية يتلخص في أن ما نطلق عليه طبيعيًا خيرًا أو شرًا هو ما يسبب لنا السعادة أو الألم، وأن ما هو خير أو شر من الناحية الأخلاقية هو ما يسبب السعادة أو الألم في ما بعد من خلال تدخل الإرادة الخاصة بعنصر حُر وذكي ودون عواقب طبيعية لكن من خلال تدخل للسلطة. ومن ثم فإن الإفراط في تناول الخمر مثلًا قد يسبب الصداع أو المرض وفي هذه الحالة يُعتبر شرًا طبيعيًا؛ ولكن بما أنه يعتبر انتهاكًا للقانون يجب أن تتبعه عقوبة، فهو يُعدّ في هذه الحالة شرًا من الناحية الأخلاقية. تعتبر المكافأة والعقوبة هي ترجمة الخير والشر من خلال فرض أولي الأمر الالتزام بالقانون، فمن المستحيل أن يكون هناك أي دافع أو قيد آخر وراء تصرفات عنصر حُرّ عاقل إلا الاعتقاد في الخير والشر؛ أي ما ينتج عنهما من سعادة أو ألم»[2]. ويمكن للقوانين تحديد العقوبات من خلال سلطة إلهية أو وضعية، ولكن وفقًا للوك، فإن الأخلاق تعتمد بشكل طبيعي على التصرفات الطواعية التي يقوم بها كيان سيادي، أي شخص اختار بكامل إرادته ووفقًا لعلمه الوافي بالخير والشر أن ينعم بالسعادة أو يعاني من تبعات تصرفاته الحُرة.

ولقد استندت أطروحة هوبز القائلة بأنه يمكن التنازل عن الحقوق الطبيعية للسيادة

---

(1) (من كتاب **الليفائيان** «**Leviathan**» طبعة إيفريمان «Everyman» ص 96 ـ 97).

(2) المرجع السابق، ص 168 ـ 169.

السياسية (أي الدولة) والتي يمكن لها آنذاك بصفتها المالك الشامل لحقوق من تُمثلهم مُجمعة أن تنهي الحرب التي تدور رحاها بين كافة البشر إلى فكرة سيادة الأفراد في حالة الطبيعة. لكن هذا الرأي قد لاقى اعتراضًا شديدًا من الراديكاليين الذين رأوا أنه لا يمكن لأي إنسان أن ينأى بنفسه عن الحق المحافظة على الذات لأنه حق طبيعي يتم من خلاله تحديد ذات المرء وملكيته، ومن ثم لا يمكن لأي شخص عاقل أن يقوم بفعل مؤذٍ لذاته على هذا النحو[1].

كذلك جرت أيضًا مهاجمة أطروحة هوبز من ناحية أُخرى لاستنادها إلى فكرة الحقوق النشطة. فنجد على سبيل المثال أن ماثيو هيل (Mathew Hale) قد أصر على أن حالة الطبيعة لا تعتبر مجتمعًا مدنيًا ولا حربًا تدور رحاها بين كافة البشر: «على الرغم من عدم وجود حكومات بشرية أو قوانين مؤسسية إلا أن البشر قد وجِدوا في حالة الطبيعة وانتشروا حول العالم بأكمله، لكن هذا لم يمنع وجود أمور عادلة وصادقة وأخلاقية (justa honesta et decora) وأمور على النقيض تمامًا (injusta inhonesta et indecora). فلا يمكن أن يكون كل شيء قانونيًا للجميع، وأن حالة الحرب المُتخيلة هذه، التي يقوم في إطارها كل إنسان بالتصرف بشكل قانوني بما يعتقده الأفضل دون وجود أي شكل من أشكال السيطرة أو القانون ليست سوى ضرب من الخيال، أو إذا جاز لنا القول لا يجب اعتبارها أكثر صور حالة الطبيعة دقة، بل إنها في الواقع مرض أو اضطراب أو فساد يصيبها»[2]. لم يكن من الضروري في هذا النقاش إثبات أن كافة البشر لديهم نفس الأفكار حول ما هو عادل وصادق ونبيل. ما يُهم هنا وجود هذه الأفكار دون وجود للحكومة أو القانون، أي في ظل حالة الطبيعة.

لقد كانت حالة الطبيعة التي استندت إليها تلك النظريات، والتي أصبحت بدورها ذات

---

(1) وفقًا لأوفرتون Overton «فإن كل القوى الإنسانية ليست إلا محلاً للثقة، وهي تعطي وتنقل من خلال الإرادة المشتركة، ولأن كل فرد في الطبيعة قد منح ملكية فردية، فلا يسمح لأي شخص أن ينتهك أو يعتدي على هذه الملكية... ولأن لكل فرد ذاتًا منفردة، ومن ثم ملكية خاصة، وبما أنه لا يمكن لأي شخص أن يحل محله، أو يستولي على هويته، فلا يسمح أن يتجرأ أحدهم على ملكية الآخر دون رضاه؛ وبالميلاد الطبيعي، فكل البشر متساوون وقد جبلوا على السواء على حب الذات وحب التملك والحرية، ويسعى كل فرد بغريزته الطبيعية إلى الحفاظ على أمنه وسعادته. والآن ولأنه لا يوجد سوى الطبيعة قد يسيء معاملة ذاته أو يضربها أو يعذبها أو يلحق الألم بها، فمن الطبيعي ألا يوجد من يعطي السلطة لغيره هذا الحق، لأنه لن يمنحها لنفسه».. (المرجع السابق، ص 149).

(2) المرجع نفسه، ص 164.

أهمية قصوى أثناء عصر التنوير عبارة عن حالة علمانية، أي إنها لم تستوجب وجود مفهوم الرب. ولكنها أوجدت نقاشًا حول النشأة. ففي العصر الحديث تم الاستغناء عن الفكرة الشبه التاريخية لحالة الطبيعة كأساس لحقوق الإنسان (إلا لدى بعض المُنظّرين من أمثال كانوفان «Canovan» الذي أعاد صياغتها كـ «أسطورة»[1]). ولكن لا يزال هناك جوهر مرتبط بالإنسان، وهو ما عرفه المنظّرون الأوروبيون الأوائل حول القانون الطبيعي بـ «الحقوق غير القابلة للتصرف». وكما يقول تك، فإن هذا المبدأ أصبح يعني «أن كل ما يمكن أن يكون مقبولًا لدى الرغبة يمكن اعتباره حقًا غير قابل للتصرف، مما يجعل استعادته أمرًا مُبررًا للغاية: ومن ثم كان من غير المعقول أن يقوم أي شخص عاقل بالتنازل عن حقوقه لمثل هذه الإرضاءات التي تبدو معقولة هي الأُخرى. كما أنه تم أيضًا توسيع نطاق مفهوم أعمال الخير التفسيرية بشكل كبير، ولدينا هنا المفهوم السائد بالقرن الثامن عشر عن حقوق البشرية غير القابلة للتصرف»[2]. فالمرء هنا لا يدين بولاء لأي من الأطراف تجعله يتنازل عن أي من حقوقه الطبيعية لأي شخص سواء بشكل فردي أو جمعي. لقد كانت الحقوق الطبيعية جزءًا أساسيًا من سيادة المرء، الأمر الذي اكتسبته الدولة من خلال تفويض الناس لها (ومن ثم نشأة التمثيل الديمقراطي). كيف إذًا يمكن الاعتراف بهذه السيادة الفردية وحمايتها في ظل دولة ذات سيادة؟ لقد هدف مبدأ العلمانية، والذي يفصل حق الفرد في الاعتقاد (الديني) بعيدًا عن سلطة الدولة، للإجابة عن هذا السؤال.

وبما أن الكيان كان يعتبر فردًا ذا سيادة في ظل الدولة ذات السيادة، أوضح تك أن المشكلة التي تواجه النظرية الليبرالية حاليًا أن الليبراليين عادةً يفرقون بين نوعين من المبادىء السلوكية: فمن ناحية هُناك مبادىء للسلوك الإلزامي التي لا تحتاج إلى موافقة وهذه ليست بكثيرة وتُشكِّل معيارًا «ضئيلًا» للأخلاق، أي الحد الأدنى من المتطلبات الخاصة بالسلوك الاجتماعي التي ترتبط فيها الاستقلالية الفردية بشكل وثيق بالعنف الجماعي. «إلا أن جزءًا كبيرًا من الكتابات والحديث حول الشؤون الدولية في وقتنا الراهن يفترض وجود مجتمع دولي يضبط الأمن لدى أفراده ويفرض عليهم مجموعة من القيم المُعقدة والمثيرة للمشكلات، ويفضل الكثير من «الليبراليين» في السياسات المحلية هذه الفكرة. وإذا كان حاليًا يتم سحق ما كان يُعد نموذجًا للعنصر الليبرالي، أي الدولة

(1) انظر الفصل الأول.

(2) Tuck, p. 150.

المستقلة في ظل المحيط الاجتماعي المُعقد؛ وإذا كان يتم التعامل مع فكرة السيادة (كما هو الحال في كل من أوروبا وأميركا الشمالية) على أنها فئة غير مفيدة وبالية من الدول، فإنه سيكون من الصعب صياغة مفهوم الفرد ذي السيادة بنفس الحيوية السابقة»[1].

الفرد ذو السيادة والدولة ذات السيادة

تؤدي هذه الفكرة إلى إثارة نقطة جديدة حول حقوق الإنسان ذات صلة ليس بتطور النظريات القانونية والنفوذ السياسي لدى من يشغلون مناصب تمكنهم من استخدام هذا النفوذ ولكن باستخدام اللغة القانونية نفسها. لذا يمكن القول إنه نظرًا للنمو الهائل للدين العام في القرن السابع عشر الذي أدى بدوره إلى زيادة تضاؤل قيمة الأملاك خاصة الأشكال المالية الأكثر حداثة للملكية، والتي تختلف عن أشكال الملكية «الفعلية» القديمة المتمثلة في الأراضي فلقد ساهم هذا التطور في إيجاد شعور قوي بأن طبيعة الطارئة للذات بين أفراد الطبقتين المتوسطة والعُليا. وإن كان هذا الرأي صحيحًا، فإن تأكيد لوك الشهير على الحقوق الطبيعية كقيد للحكومات الاستبدادية يمكن أيضًا أن يكون له ارتباط وثيق بالرغبة في تحقيق الاستقرار للسمة الطارئة للذات من خلال المفهوم القانوني للفرد[2]. إن جوهر الإنسانية يصبح مُقيدًا من خلال الخطاب القانوني: يُعد الإنسان سيدًا وعنصرًا مالكًا للذات ومتشككًا بالضرورة فيمن حوله وليس ذاتًا واعية لهويته. وعلى هذا الأساس صيغ المبدأ العلماني الخاص بحرية العقيدة والتعبير.

وبغض النظر عن ماهية التاريخ المُبكِر، فحاليًا لا يستطع أي كيان سوى دولة علمانية قوية أن تفرض الحقوق الطبيعية والقانون كخليفة سواء كان يرتبط ذلك بالأفراد أو الملكية. ولا ينبغي للمرء أن يؤمن بتعريف «أوستن» للقانون حتى يدرك أنه أمر ذو أهمية قصوى، سواء أقرت الدولة بأنها انتهكت حقوق الإنسان وحاولت إعادتها أو أعادت

---

(1) Richard Tuck, **The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant**, Oxford: Oxford University Pres, 1999.

(2) J.G. A. Pocock, «Modernity and Anti Modernity», in **Patterns and Modernity**, Vol. I: The West, ed. S.N. Eisenstadt, London: Francis Pinter, 1987.

ولا يجب أخذ هذه التعليقات على استدعاء Locke للحقوق الطبيعية بشيء من الهدوء، لأنها كانت بالفعل بمثابة تبرير أيديولوجي لبدايات الرأسمالية. ونظرًا لأن Locke كان يعد مسيحيًا مؤمنًا فالحقوق الطبيعية بالنسبة له كانت في مركز الرؤية الدينية، انظر:

Richard Ashcroft, «The Politics of Locke's Two Treatises of Government», in J.Harpham ed., **John Locke's Two Treatises of Government**, Lawremce: University of Kansas Press, 1992).

الحقوق التي تم انتهاكها في مجال سيادتها (أو أخضعت دولة أكثر ضعفًا لنفس الغرض) أو أنها تجيز قانونًا الحقوق التي تنادي بها القوى المدنية الأخرى (مثل الاتحادات العمالية والحركات النسائية والجماعات العرقية إلخ). وكما أوضحت «حنا أريندت» (Hannah Arendt) منذ أمد بعيد حول أن الحقوق القومية هي تلك التي تُشكِّل المواطن وتحميه وتعاقبه في ظل الدولة القومية. ويعني ذلك أيضًا أن الدولة لديها النفوذ لاستخدام الخِطاب الخاص بحقوق الإنسان لإخضاع مواطنيها، بالضبط كما يوظفها الحكام الاستعماريون ضد رعاياهم[1]. ففي دفاعها عن حقوق مواطنيها الإنسانية، فإن الدولة فحسب هي التي لها الحق القانوني في التهديد بعقاب منتهكي هذه الحقوق.

وفي رؤيته المهمة حول تطور المواطنة في بريطانيا، والذي نُشِر للمرة الأولى عام 1950، تتبّع «ت. هـ. مارشال» (T.H. Marshall) تاريخ الحقوق في هذه الدولة منذ العصور الوسطى ولكنه أكد على اللحظات المهمة في صياغة هذه الحقوق، تحديدًا في القرون السابع والثامن والتاسع عشر، وهي الفترة التي شهدت بناء الدولة الحديثة[2]. ويرى أنه يمكن تقسيم حقوق المواطنة إلى حقوق مدنية («حرية المرء وحرية التعبير والفكر والعقيدة وحرية الملكية وإبرام عقو سارية وحرية العدالة) وحقوق سياسية (حرية المشاركة في وممارسة النفوذ السياسي كعضو في أحد الكيانات المرتبطة بالسلطة السياسية أو كناخب لأعضاء هذا الكيان) وحقوق اجتماعية (بدءًا من الحق في قليل من

(1) في مقال عن حقوق الإنسان بالمكسيك وصف كل من «شانون سبيد» (Shannon Speed) و«جين»... كيف استطاعت حكومة التشياباس استخدام هذا الخطاب للتقليل من أهمية محاولات السكان الأصليين في الدفاع عن أحد الإجراءات في اتجاه الاستقلالية. فلقد رأوا أن هذا النشاط مماثل لأساليب الحكام الاستعماريين: «إن حكومة التشياباس تبدو وكأنها «استعمارية» ليس في فرضها لتفسير حرفي لوثائق حقوق الإنسان على الشعوب الأصلية فحسب وإنما بشكل أكثر أهمية باستخدام خطاب حقوق الإنسان لتبرير التدخل في شؤون المجتمعات المحلية التي لم تكن الحكومة راضية عن قادتها. وكما بررت السلطات الاستعمارية في الماضي حقها في التدخل في شؤون الشعوب المُستعمرة من خلال الادعاء بقيامها بمحو الممارسات «المنفرة» والبعيدة عن السلوكيات «المتحضرة»، فالمسؤولين بحكومة التشياباس يبررون حقهم في الإطاحة بالقادة المحليين الذين (كما تدعي الحكومة) قد انتهكوا حقوق الإنسان والحقوق الدستورية لأفراد المجتمع. فالخطاب الخاص بحقوق الإنسان، والذي وُضِع لحماية الأفراد من العقوبات الاستبدادية من قِبل الحكومات أصبح لديه إذًا تأثير مضاد جعل القادة المحليين عُرضة لعقوبات حكومية»
«Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: **The State Governmnt's Use of Human Rights**», Human Rights Quarterly,
تحت الطبع.

(2) T.H. Marshall, **Citizenship and Social Class**, London, Pluto Press 1992 (1950).

الرخاء الاقتصادي والأمان إلى الحق في المشاركة الكاملة في التراث الاجتماعي والحياة ككائن متحضر، وفقًا للمعايير السائدة في المجتمع)[1].

ويعد هذ التصنيف، والذي يعود إلى التقليد القانوني الأنكلو أميركي والتقليد الثوري الفرنسي والأميركي، هو الأساس الذي جرت وفقًا له صياغة إعلان حقوق الإنسان عام 1948. إلا أنه لم يتطرق أي من «مارشال» وغيره من المنظرين السياسيين الذين تناولوا ظهور الحقوق المدنية في أوروبا وأميركا إلى قضية الحقوق القومية التي استندت إليها حقوق الإنسان. كما أن الهياكل الدستورية للإمبراطورية للعاصمة والمُستعمرات والدول الواقعة تحت الحماية أو الانتداب والمستوطنات ظلت خارج إطار هذا التنظير. ومن ثم فإن تصنيف حقوق الإنسان ينتقل من سياق الدول الأنجلو الأميركية التي يتم في ظلها تنظيم الصراعات السياسية الدائرة لأجل زيادة الحقوق من خلال تسويات قومية إلى سياق تجريدي وعاطفي يُعرف بـ «الأسرة البشرية». وتعتبر هذه «العائلة» متجانسة وحصرية (فهي لا تشمل الآلات أو الحيوانات أو الآلهة)، وذلك على الرغم من أن «الأُسر» الفعلية يتم التمييز والتداخل في ما بينها.

ويبدأ «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» بالتأكيد على «الكرامة المتأصلة» و«الحقوق المتساوية والثابتة لجميع أفراد الأسرة البشرية» ثم يمضي مباشرة ليتناول الدولة. وفي فعل ذلك يقبل بشكل مباشر حقيقة أن الطبيعة العالمية لحقوق الفرد مسؤولية تقع على عاتق الدول ذات السيادة، والتي لكل منها تشريع حصري يقتصر على مجموعة محدودة داخل الأسر البشرية. ويعتبر هذا القطاع السكاني المحدود، كما أوضح فوكو، هو على الفور محل اهتمام الدولة ووسيلة لتأمين نفوذها[2]. وفي صياغة أخرى، يمكن القول بأنه على الرغم من أن المرء لا يحق له تقرير مصيره وأن سلطات الدولة التي هو أحد مواطنيها هي التي يحق لها دستوريًا أن تقرر نيابةً عنه. لذا فعندما كتب «كانط» عن فكرة «كرامة الكائن

(1) يقول «بيير رزان فالون» (Pierre Rosanvallon) بأنه على الرغم من أن هذا المخطط وتسلسله التاريخي قد يكون صحيحًا بالنسبة لكل من إنكلترا وأميركا، فإنه لا يمكن تطبيقه في أي من ألمانيا أو فرنسا. انظر (Le sacre du citoyen: **Histoire du suffrage universal en France**, Paris :Gallimard, p.16).

(2) حدد فوكو هذا التناقض بالمبدأ السياسي المعروف بالمصلحة الوطنية (انظر تحديدًا: «The Political Technology of Individuals», **in Anthologies of the Self: ASeminar with Michel Foucault**, ed. L.H. Martin, H. ..man and P.H.Hutton, Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

العاقل الذي لا يطيع سوى القانون الذي يسنه هو بنفسه»[1]، فإنه لا يشير إلى رعايا الدولة (والذين يمكن إحلالهم أوقات الحرب وينبغي لهم دائمًا أن يطيعوا قوانين بلدانهم) إنما أشار إلى الإنسان العاقل ذي السيادة الذي لا نظير له[2].

ولكن لدى الدولة ما يفوق التشريع السيادي؛ فهي تسعى أيضًا إلى إيجاد هوية قومية حصرية لدى كل من مواطنيها. وكما أكد «تشارلز تايلور» (Charles Taylor)، فإن المواطن في ظل الدولة العلمانية الحديثة يتطلب جرعة سليمة من الشعور الوطني الذي ينبغي على الإعلام تقديمه. وهذا يجعل الدولة تُركِز على المشاعر القوية التي تساعد على الحفاظ على أواصر الروابط الوطنية التي قد تُشكِّل عداءً للغرباء.

ويذكر الإعلان أنه ما لم «يتولّ القانون حماية حقوق الإنسان» فسيضطر «المرء في آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم». ولا يتضح على الفور إن كان يمكن فهم هذه العبارة كنوع من التحذير للحكام بأن يكونوا حرصاء أو اعتراف بأن المحكومين سيستعيدون حقوقهم الطبيعية. إلا أن الإعلان يبدو أنه يبرر مفهوم الثورة فقط عندما يكون رد فعل لانتهاك الحكومة لقانون حقوق الإنسان، وذلك على الرغم من أن جميع الثغرات القانونية (وكذلك حلولها) يمكن تحديدها فقط من خلال المحاكم. ولا يوجد اعتراف واضح ومباشر حول أن ما هو مسموح في إطار القانون قد يكون ظالمًا، وبالتالي لا يمكن التجاوز عنه؛ بل يوجد فقط التصريح بأن كل ما يُخالف حقوق الإنسان يُعد انتهاكًا للقانون (الأمر الذي يعتبر مجرد كلام مكرر أو غير صحيح). بمعنى آخر، يبدو أن الإعلان يفترض التقاء مباشرًا بين «سيادة القانون» (وهي الفكرة التي تعتمد على صيانة مؤسسات الدولة للحقوق) مع العدالة الاجتماعية (أي المنظور الذي يرى أن الحياة الاجتماعية منطقيًا تُقدِم حلولًا لكنها ليست بالضرورة حقوقًا، والتي تهتم أكثر بقضايا التوزيع والمدنية أكثر من حقوق الأفراد والحريات). وإن كان هذا هو الحال، فإن السيادة المُسماه بالقانون تقوم فعليًا باغتصاب الخطاب الأخلاقي للعالم بأكمله.

ولا يزال هناك صراع غير محسوم بين الدعوة الأخلاقية حول «عالمية البشرية»

(1) Immanuel Kant, **Groundwork of the Metaphysical of Morals**, trans. J. Paton, New York: Harper Torchbook edition, 1964, p.102 (p.77).

(2) في مملكة الغايات لكل شيء إما ثمن أو كرامة، فإن كان له ثمن فيمكن أن يحل محله شيء آخر مكافئ له، وإن كانت قيمته تفوق الثمن وبالتالي لا يوجد ما يضاهيه فإنه إذًا ذو كرامة» (المرجع السابق).

وبين سلطة الدولة لتعريف القانون وتطبيقه والحفاظ عليه. فالإعلان لم يكتف بالمساواة بين القانون والعدالة وإنما أيضًا يُحصن وظيفة الدولة المعنية بتحديد المعايير (أو تلك الخاصة بمجموعة دول معًا)، ما يُشجع الفكرة القائلة بأن سلطة المعايير تماثل القوى السياسية التي تدعمها كقانون. ومن المثير للسخرية أن النفور الأخلاقي ضد الأعمال الوحشية التي قامت بها الدولة النازية تحت مظلة القانون إبان الحرب العالمية الثانية هو الذي قد أدى إلى الاهتمام مُجددًا بتقليد القانون الطبيعي القديم وساهم بشكل كبير في صياغة الإعلان . (لقد كانت محكمة نورنبيرغ لجرائم الحرب هي التي أقرت بأثر رجعي فكرة الجرائم ضد الإنسانية في القانون الدولي). إلا أن إدانة النظام القانوني لدولة بعينها وكذلك سلوكها في ظل المعايير البعيدة عنه بالكامل لم يؤد إلى الاعتراف بأن المعايير اللادولية ذات سلطة. بل أدت بدلًا من ذلك إلى تشكيل قوانين مقدسة تعتمد بالضرورة، مثل القوانين، على اعتراف الدول بها[3]. وبالطبع يوجد حاليًا هيئات متنامية من القوانين الدولية تغطي كافة الأقاليم (مثل الاتحاد الأوروبي الذي لديه ميثاق حقوق الإنسان الخاص به)، والتي تتجاوز بدورها سلطات الدول المنفردة. لكن هذه الأقاليم تتصرف وكأنها أشباه دول كبرى تحتفظ الدول الأعضاء بداخلها بقدر من السلطة.

ويتضح أحد أوجه الاختلاف بين السلطة الأخلاقية للمعايير والقوى العلمانية للقوانين الحكومية من خلال مثال حديث بأوروبا. ففي أعقاب انضمام اليونان إلى الاتحاد الأوروبي، أصبح على الحكومة اليونانية بموجب الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان أن تزيل أي معلومات عن الديانة والحالة الاجتماعية والجنسية وبصمة الإبهام في بطاقات الهوية التي تصدرها لمواطنيها. وعلى ما يبدو أن المعارضة الشعبية اعتبرت هذا تهديدًا للهوية الدينية الجماعية. «يجب أن نقاتل لأجل حقنا في أن نكون مواطنين يونانيين ومسيحيين أرثوذكسًا»، كما قال أحد المتظاهرين. وأضاف آخر «يبدو وأن (رئيس الوزراء كوستاس) سيميتيس قادر على بيع كل ما يرمز إلى اليونان لكي يبدو أوروبيًا». إلا أن المظاهرات والاحتجاجات لم تُثنِ الحكومة التي أصرت أن يتم إصدار البطاقات الجديدة

(3) تعد الفظائع النازية من أكثر الأمثلة المفضلة لدى مناصري النزعة العالمية لتوضيح مخاطر التفكير النسبي. إلا أنه من الجدير بالذكر أن أحد أهم أسباب مضي النازية في سياسة الإبادة لم يكن بسبب عدم وجود وثيقة لحقوق الإنسان وإنما لأن ألمانيا كانت تمتلك تحت حكم هتلر الوسائل التنظيمية غير الرحيمة لتنفيذ مثل هذه الجرائم ولأن الحلفاء أيضًا لم يكن بإمكانهم التدخل لوقفها. لقد كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوجه عام أكثر فائدة في معاقبة المتهمين بجرائم الحرب بدلًا من منع الجرائم ذاتها.

لتتطابق مع قانون الخصوصية بشأن البيانات الشخصية. ولقد دعت الكنيسة إلى استفتاء حول التغيير المُقترح لكن الحكومة رفضت الفكرة استنادًا إلى «أن مثل هذه الوسائل لا يمكن تطبيقها على قضايا حقوق الإنسان». فقامت الكنيسة بدورها باقتراح تسوية وهو أن يتم الاحتفاظ بالصيغة القديمة على أساس اختياري ولكن الحكومة رفضته. ولقد قامت الكنيسة، باستخدام لغة حقوق الإنسان للدفاع عن سلطتها، باتهام المخطط الجديد بانتقاص حقوق المواطنين في التعبير عن انتمائهم الديني على الملأ إن أرادوا ذلك. ولقد قامت الحكومة بدورها بالرد على هذا الاتهام من خلال إصدار حكم يقول بأن «استخدام بطاقات الهوية الجديدة لا يمثل تهديدًا للعقيدة اليونانية الأرثوذكسية»[1]. ويعد ذلك حكمًا دينيًا ليس بمعنى أنه يستند إلى اللاهوت الأرثوذكسي (إذ إنه من الواضح أنه لا يقوم بذلك) ولكن لأنه يختص بتحديد جوهر هذه العقيدة.

ومن ثم فالأمر يتجاوز الهوية المشوشة (كما تصورها الصحف الأجنبية) ولكنه أيضًا يخص سلطة المعايير التي قد يعتبرها أفراد المجموعة الاجتماعية كعنصر لا غنى عنه لكينونتهم الدينية، والتي يمكن للحكومة تجاوزها دستوريًا وتقوم بذلك بالفعل من خلال التنقل بشكل كامل بين أيديولوجيات مختلفة، وتحديدًا قضية ما يؤثر أو لا يؤثر على حرية الاعتقاد الديني لديهم.

ولا يُعد متطلب امتلاك مواطني الدول الأعضاء بالاتحاد الأوروبي بطاقات هوية في حد ذاته انتهاكًا لحقوق الإنسان. فلطالما كانت بطاقات الهوية عنصرًا أساسيًا لحكم ورعاية المواطنين في الدول الأوروبية الحديثة. وعلى الرغم من أن بريطانيا عضو في الاتحاد الأوروبي، إلا أنها لم تطبق هذا النظام (إلا إبان الحرب العالمية الثانية) وقاومت استخدامه على أساس أنه يُعد خرقًا للحقوق المدنية للمواطنين كما هو مُتعارف عليها تاريخيًا في هذا البلد. لذا فإن بطاقات الهوية البريطانية تُعتبر تهديدًا لحرية رعاياها من الأفراد (أي المواطنين) بينما تعتبر في ظل دول الاتحاد الأوروبي ضمانًا لتحقيق الصلاح والرخاء للعُنصر الجماعي (أي السُكان) بشكل وافٍ. وتُركز الفكرة السابقة على الحرية كحق نشط بينما تعتبر اللاحقة مفهوم الرخاء والصلاح حقًا سلبيًا. ويقدم كل منهما منظورًا مختلفًا عن الكيان الإنساني في ظل الدولة العلمانية. ويساهم كل منهما في خطاب سياسي مختلف حول العدالة.

---

(1) **The Christian Science Monitor**, June 22, 2000.

تقدم كل من الموروثات القانونية والسياسية أفكارًا مختلفة عن اللاضمان والتهديد في ما يخص الشأن الإنساني ويتم التعبير عنها بلغات مختلفة تُشارك مع السلطة المؤسسية في الدولة القومية ويعد الخطاب الخاص بحقوق الإنسان إحدى هذه اللغات.

خلاص البشرية

ما هي الافتراضات المتعلقة بالإنسانية التي تشارك في لغات العدالة المرتبطة بالتقاليد المختلفة؟ هل تلائم بعض الأفكار العلمانية بشكل أفضل من غيرها؟ وسوف أنتقل الآن إلى الخطاب الخاص بالخلاص الذي من المُعتقد أنه يقدم نوعًا من الإجابة لأنه يستند إلى مفهوم التصرف السيادي. ولكن كتذكرة قانونية في بادىء الأمر: يجب ألا نعتبر أن هذا الخطابات مجرد وسيلة لشرعنة وتقنين مواقف سلطوية مُسبقة، إذ إن لغات العدالة لا تبرر السلوك السياسي ولكنها تساعد في تشكيل العناصر السياسية الفاعلة.

لقد كانت الإدارة الأميركية قوة رئيسية وراء محاولة عولمة حقوق الإنسان، خاصةً منذ انهيار الاتحاد السوفيتي. كما أنها كانت عنصرًا رئيسيًا أيضًا وراء تطور فكرة وضوح العنصر البشري في الخطاب الحقوقي منذ نهاية الحرب الباردة. لكن لغة حقوق الإنسان أصبحت داخل الولايات المتحدة الأميركية نوعًا من السلع. وسوف أتناول الآن حالة مواطن أميركي حديث، والذي أثار قضية حقوق الإنسان لكنه فشل في حشد الرأي العام وراءه في مسعاه هذا.

في خطاب شهير ألقاه مالكوم إكس Malcolm X لانتقاد حركة الحقوق المدنية الأميركية في الستينيات، حث المواطنين الأميركيين على اللجوء لحقوق الإنسان كوسيلة لتجاوز حدود الدولة الأميركية. واقتبس في ما يلي جزءًا من خطابه بأسلوبه الشعبي القوي وذكائه القضائي الحاد. إلا أن هذا التجاوز والارتقاء اللذان يسعى إليه «مالكولم إكس» يتكون بدوره من سلطة الدولة السلطة المُجمعة لعدد من الدول الأخرى، وهي الحقيقة التي تشير إلى أن المرء لا يمكن له أن يهرب من عالم يتكون من الدول القومية متساوية ككيانات سيادية لكنها تتفاوت في القوة بشكل كبير.

«إننا بحاجة إلى توسيع نضال الحقوق المدنية إلى مستوى أعلى مستوى حقوق الإنسان. فمهما كنت في نضال الحقوق المدنية، سواء عرفت أم لم تعرف، فأنت تقيد نفسك بتشريعات العم سام. وليس بإمكان أي شخص في العالم أن يتكلم باسمك طالما كان نضالك هو نضال الحقوق المدنية. فالحقوق المدنية تأتي داخل نطاق الشؤون

الداخلية في هذا البلد. وبالتالي لن يستطيع إخواننا الأفارقة أو الآسيويون أو الأميركيون اللاتينيون أن ينبسوا بكلمة وأن يتدخلوا في الشؤون الداخلية للولايات المتحدة. وطالما الأمر متعلق فقط بالحقوق المدنية، فسيظل تحت تشريعات العم سام».

من ناحية أخرى، يقول إكس إن الأمم المتحدة لديها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، وهو ما يفتح السبيل أمام التحرر. ويستمر قائلًا: «لماذا نوقشت كل الفظاعات التي ارتكبت في أفريقيا وهنغاريا وأميركا اللاتينية في الأمم المتحدة، في ما لم تناقش مسألة السود فيها. إن هذا جزء من المؤامرة. فذلك الليبرالي العتيد المخادع أزرق العينين، الذي من المفترض أن يكون صديقك وصديقي، المفترض أن يكون في صفنا، المفترض أن يدعم نضالنا، المفترض أن يقوم بدور المستشار لنا، لا يخبرنا أبدًا بأي شيء عن حقوق الإنسان. وفيما تستغرق الكثير من الوقت في الصراخ أمام شجرة الحقوق المدنية، فأنت لا تعرف حتى إن هنالك شجرة حقوق الإنسان على نفس الأرض». إذًا ما الذي ينبغي لنا فعله؟

«عندما نوسع من نطاق نضال الحقوق المدنية ليرتفع إلى مستوى حقوق الإنسان، سيكون بمقدورنا أن نناقش قضية الإنسان الإنسان الأسود أمام الأمم المتحدة. ويمكن أن نضعها على طاولة الجمعية العامة. وسيكون لنا أن نقاضي العم سام أمام المحكمة العالمية. غير أن المستوى الوحيد الذي يمكن على أساسه القيام بهذا هو مستوى حقوق الإنسان. فالحقوق المدنية تبقينا تحت قيود العم سام، وتحت تشريعاته، وفي جيبه. وليست الحقوق المدنية إلا أن نطالب العم سام بأن يعاملك بالحسنى، أما حقوق الإنسان، فهي شيء ولدنا به. هي الحقوق التي حباك الله بها. وهي الحقوق المعترف بها من قبل كل الأمم على الأرض. وأيما رجل في أي وقت انتهك تلك الحقوق، فيمكن لك أن تقاضيه أمام المحكمة العالمية. لقد تضرجت أيادي العام سام بالدماء، دماء الرجل الرجل الأسود في هذا البلد. إنه المنافق الأول على وجه الأرض. إن لديه التبجح، نعم هو كذلك، فتتصور أنه ينصب نفسه كقائد للعالم الحر. نعم العالم الحر! وفيما تنشدون للانتصار، أقول لكم: ارفعوا الحقوق المدنية إلى مقام حقوق الإنسان، ارفعوا الأمر إلى الأمم المتحدة؛ حيث يمكن لإخوتنا الأفارقة والآسيويين والأميركيين اللاتينين أن يشدوا من أزرنا، وحيث ينتظر 800 إنسان صيني أن يدعمونا بثقلهم»[1].

---

(1) «The Ballot or the Bullet», in Malcolm X speaks: Selected **Speeches and Statements**, edited with prefatory notes by George Breitman (New York: Grove Weidenfield, 1990) pp. 34 - 35.

من نافل القول إن نضال الحقوق المدنية لم يرتقِ أبدًا إلى ما دعاه مالكولم إكس مستوى حقوق الإنسان. ولا أريد الخوض في الأسباب السياسية المحلية والعالمية التي حالت دون هذا. وقد فضلت اقتباس الفقرات على طولها بسبب لغتها اللافتة. وفيها يقوم إكس بثلاثة أمور: أما الأول، فهو يعالج أزمة العدالة العميقة في أميركا القائمة على العرق، ويدعي أنه لا يمكن حلها بمجرد المناورات المحلية، أي من خلال توسيع الدولة للمواطنة الكاملة لتشمل الأميركيين الأفارقة. والثاني، يؤكد إكس بصمود على إنسانية الأميركيين الأفارقة بمعزل كبير عن ـ وبمعارضة شرسة ـ للدولة الأميركية وثقافتها السياسية. والثالث، يقترح إكس أن تلك العدالة يجب أن تقوم على إدانة الولايات المتحدة في محكمة دولية، فالعدالة مرهونة بالقانون. ويجعل استدعاء حقوق الإنسان من خلال أي رجل أسود من أميركا منتهكًا للقانون. ولا يمكن للغة حقوق الإنسان التي يستدعيها السود أن تحدث مطالبة أخلاقية، على الإطلاق، بالنسبة لهؤلاء الذين تم وصمهم كمنتهكين للحقوق، فهي لغة تعلن حالة الحرب وتوفر أسبابًا كي تكون تلك الحرب ضرورية. وبالتالي تعيد التأكيد على الصلة بين خطاب الحقوق والحرب والثورة. فعلى أية حال، جاء إعلان الحقوق الإنكليزي في العام 1699 بعد الحرب الأهلية الإنكليزية في القرن السابع عشر، وأخرجت حرب الاستقلال الأميركية إعلان الحقوق الأميركي، وخرج إعلان حقوق الإنسان والمواطن من مخاض الثورة الفرنسية، وكان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948 ردًا على الفظاعات المدمرة في الحرب العالمية الثانية. ولم تظهر مثل هذه الإعلانات والوثائق من الحرب فحسب، بل حملت أيضًا مجاز الحرب في نطاق الإصلاح الاجتماعي. كما أنها سعت إلى توسيع ثقافة قانونية بعينها لتتجاوز موقعها الأصلي في أوروبا وأميركا بهدف تحرير الإنسان الفرد عبر العالم، ومن ثم، وبالنسبة لمالكولم إكس، يعتبر «الإنسان» ذاتًا ولدت بحقوق مؤكدة غير قابلة للتحويل، على الرغم من أن عليها أو عليه النضال غالبًا حتى يتحرر ويمارس حقوقه.

لقد لاحظت حنة أرنت، عندما كتبت عن نفس الموضوع الذي تناوله إكس في خطابه، أن حقوق الإنسان اعتمدت في جوهرها على أن يكون الإنسان مواطنًا في دولة أمة، فتقول: «انهار تصور حقوق الإنسان، القائم على التجربة المفترضة للإنسان في حد ذاته، في تلك اللحظة عندما تواجه الأشخاص الذين احترفوا الإيمان به للمرة الأولى مع الأشخاص الذين كل المميزات والعلاقات الخاصة، وإن كانوا ما زالوا بشرًا. فالعالم لم

يجد شيئًا مقدسًا في التجرد الكامل لمعنى الإنسانية. ومن وجهة نظر الظروف السياسية الطبيعية، من الصعب الحديث عن الكيفية التي كان من الممكن لمفاهيم الإنسان الذي انبنت عليه حقوق الإنسان، مثل أنه قد خلق على صورة الرب (كما في الصيغ الأميركية)، أو أنه ممثل الجنس البشري، أو أنه يخفي داخل ذاته المطالب المقدسة للقانون الطبيعي (كما في الصيغ الفرنسية) أن تساعد على حل هذه الإشكالية»[1]. ومع ذلك، قد تكون أرنت قد لاحظت أن «القداسة» في الدولة العلمانية الحديثة لا تنسب إلى البشر الأحياء الحقيقيين ولكن إلى «الإنسان» المتصور تجريديًا، أو المتخيل وهو في حالة الطبيعة. فكل إنسان «حقيقي» ينتمي إلى دولة أمة معينة هو دائمًا ما يخضع للعنف المؤسسي، بما في ذلك عنف قوانينها[2]، كما أنه خاضع للتجنيد الإجباري الذي قد يودي بحتفه. ووحده المواطن الحديث المجرد هو المقدس بفضل مشاركته المجردة في السيادة الشعبية.

بالطبع، أرنت محقة في تأكيدها على مركزية الدولة في ضمان الحقوق للأفراد. وعلى الرغم من أنها كانت تتحدث عن اللاجئين الأوروبيين بعيد الحرب العالمية الثانية، فإن ملاحظاتها قابلة للتطبيق بالكامل على الأفارقة الأميركيين. إذ إن إنسانيتهم وحدها هي التي استدعاها مالكولم إكس، وليس أصلهم العرقي أو هويتهم الدينية، وليست إقامتهم الطويلة في ولاية معينة داخل الاتحاد منذ تأسيسها. ولا ينبغي أن يعزى الفشل السياسي لاستخدام إكس للغة حقوق الإنسان إلى المؤامرة. إذ يمكن شرحه بالنظر إلى حقيقة أن استخدامه لتلك اللغة قد تجاهل قوة الدولة التي عاش فيها هو وغيره من الأفارقة الأميركيين، في ما توجه إلى مجموعة من الدول لا تلك من القوة أو السلطة كي تتدخل. تمثل الموقف الاستثنائي للأفارقة الأميركيين أنهم لم يكونوا حاملي لا الحقوق الوطنية ولا حقوق الإنسان. وقد أخبر إكس مستمعيه قائلًا «أما حقوق الإنسان، فهي شيء ولدتم به». بيد أن الأفارقة الأميركيين قد ولدوا أيضًا في آن واحد كأميركيين (بحقوق المواطنة القائمة

---

(1) Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, new ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1996), pp. 299 - 300.

رأت أرنت أن هناك استثناءً مهمًا في حالة إنشاء إسرائيل، بيد أن هذا الاستثناء يؤكد القاعدة القائلة إن حقوق الإنسان تعتمد على الحقوق الوطنية، إذ تقول «لم يشتمل فقدان الحقوق الوطنية فقط على فقدان حقوق الإنسان؛ بل إن استعادة حقوق الإنسان، كما يبرهن على ذلك مثال دولة إسرائيل، قد تحقق من خلال استعادة أو تأسيس الحقوق الإنسانية»، (ص 299).

(2) Robert Cover, «Violence and the World, «in M. Minow, M. Ryan, and Austin Sarat, ed; Narrative, **Violence and the Law**: **The Essays of Cover**, University of Michigan Press, 1992.

فقط في الولايات المتحدة) وكبشر تصادف أن يكونوا سودًا (فلكي تكون إنسانًا كاملًا في أميركا ينبغي أن تكون أبيض). وبالتالي قلص جانب من الميلاد الجانب الآخر، وذلك لأن المواطنة وحالة أن تكون إنسانًا، على الرغم من ترابطهما، فليستا متطابقتين. وبالتالي، أصبحت حقوق الإنسان نظرية للغاية.

ولكن، إذا كانت لغة حقوق الإنسان لم تحدث إلا الأثر القليل، فقد كانت هناك العديد من اللغات الأخرى التي يمكن أن تعالج بها الأزمات الاجتماعية وأن يدافع بها عن الضعفاء وأن يدعى بها إلى الإصلاح الجوهري. وكذلك طرق أخرى لتعريف «الإنسان».

إحدى أهم تلك اللغات في الولايات المتحدة، والتي تتداخل بمعايير مختلفة مع لغة الحقوق (وليس بالضرورة متساوية مع لغة حقوق الإنسان) هي اللغة الرسولية. وعلى العكس من خطاب حقوق الإنسان، لا تستخلص اللغة الأميركية الرسولية مفرداتها وصورها من نص معين (**العهد القديم**) فقط، بل إنها متجذرة بعمق في سرديات مؤسسي الأمة (الأميركية). ومن المعروف أن هناك سرديتين، إحداهما استباقية والأخرى إلحاقية: والأولى هي قصة فرار الطائفة البيورتانية من الاستبداد الإنكليزي في القرن السابع عشر من أجل الحرية الدينية، والثانية هي قصة تأسيس دولة واحدة من الولايات الثلاث عشرة ما أشر على رفض الاستبداد الإنكليزي. وفي الحالتين، جاءت الحرية من رفض التقاليد. ونبعت قوة اللغة الرسولية جزئيًا من الأصول اليهودية المسيحية، ولكن بشكل خاص من سلسلة من التقسيمات الأخلافية، أي الطغيان الإنكليزي، ووثنية السكان الأصليين، ودونية الأفارقة العبيد. وتظل طبقة البشر مصونة عندما يستبعد منها الطاغية والوثني والعبد. ومهما كانت درجة إهانة الأمر بالنسبة لنا اليوم، فإن التعريف السياسي الذي انبنى عليه المفهوم الأولي لفكرة الإنسان الكامل هو بشكل ما ليس أقل شمولية من تلك المفاهيم التي خلفته، لأنه يعرف الطبقة التي ينتمي إليها كل من هم «بشر عن حق» وحدهم.

يقول جورج شولمان George Shulman «في الثقافة السياسية الأميركية، كانت قصة الأسر والخلاص وميراث التأسيس الرسولية، ومن ثم الانحدار من الأصول والانعتاق دائمًا خامة على نحو خاص. فقد روى الأميركيون هذه القصة كي يعطوا السلطة للادعاءات حول الحقوق وعدم المساواة وعضوية المجتمع والتاريخ وما تحمله هذه الادعاءات من معانٍ»[1].

(1) (George Shulman, «American Political Culture, Prophetic Narration, and Toni Morrison's Beloved» **Political Theory**, vol. 24, no. 2, 1996, p. 295.

وبالتالي، تسمح هذه اللغة وربما تشجع على تحديد أشكال الأزمات الاجتماعية وإدانة الظلم الاجتماعي من قبل هؤلاء الذين يحتلون موقع المركز في الليبرالية الأميركية، ومن قبل هؤلاء الذين يقفون خارجها كنقاد لها. ولكنها تقوم بهذا من خلال أصل معين واستبعادي. فهي تضمن الوعد بالحرية الذي يجب إنقاده وتحذر من الانهيار أو الفساد الذي يهدد ذلك الوعد، بيد أنها تتطلب دائمًا خلاص الذوات للدفاع عن وضعها الإنساني وكي تلحق بعالم الأفراد الأحرار المتساوين ذوي السيادة.

لقد كانت هذه اللغة هي ما وظفته قيادة حركة الحقوق المدنية في أميركا بنجاح. وهي تلك التي استخدمها مارتن لوثر كينغ عندما قال «لقد حان الوقت الآن كي نحقق وعد الديمقراطية الحقيقية»، وبالتالي الوصول «إلى غاية أميركا (وهي) الحرية» ويلتفت كينغ إلى رفاقه الأميركيين الأفارقة قائلًا «قد نكون مذلين ومهانين، إلا أن مصيرنا مرهون بمصير أميركا؛ (لأن) التراث المقدس لأمتنا وإرادة الرب الخالدة هي ما يتجسد في مطالبنا المتكررة». ويستمر كينغ ليعلن «يومًا ما سيعلم الجنوب أن أبناء الرب المحرومين الذين جلسوا للغداء، أنهم كانوا في الحقيقة يعبرون عن أفضل ما في الحلم الأميركي والقيم الأكثر قداسة في تراثنا اليهودي المسيحي، وثم يعيدون الأمة بأكملها إلى منابع الديمقراطية تلك التي حفرها الآباء المؤسسون بعمق عند صياغة الدستور وإعلان الاستقلال»[1]. ومن هنا، يحدد خطاب كينغ السياسي ذنب الأغلبية البيضاء ويحثها على التكفير عنه؛ إذ يسعى لا لمجرد توسيع الحقوق المدنية كي تشمل كل المواطنين الأميركيين بغض النظر عن العرق، ولكن أيضًا لتجديد أميركا لنفسها. وبالنسبة لكينغ، ليست «العدالة» بالأساس مفهومًا قانونيًا علمانيًا، كما هي بالنسبة لمالكولم إكس، بل مفهوم ديني، فهي فكرة الخلاص. فقد كان السعي للخلاص وتخليص الآخرين بمثابة استعادة للتراث اليهودي المسيحي بشكل عام، وللتعبير الأميركي عنه بشكل خاص، وفي هذه الحالة، امتزجت لغة العهد القديم الرسولية باللغة الخلاصة للعهد الجديد. لقد أصبح مشروع حركة الحقوق المدنية، إلى الحد الذي كانت تقدم به نفسها، الاستعادة الأخلاقية للأغلبية البيضاء.

---

(1) مقتبس في:
George Shulman, «**Race and the Romance of American Nationalism in Martin Luther King, Norman Mailer, and James Baldwin**» (Unpublished typescript, p. 9).
أدين بفهمي للغة الأميركية الرسولية لشولمان وأعماله المنشورة وغير المنشورة حول هذا الموضوع، وكذلك لعدد من المناقشات الشخصية معه. وكالعادة، هو غير مسؤول عن الفهم الذي بنيت عليه ذلك الفهم، والذي من المؤكد أني لا أتفق مع كل ما جاء فيه.

يقف خطاب كينغ المسيحي بعمق على النقيض من لغة حقوق الإنسان التي استخدمها مالكولم إكس. فهو خطاب، على طريقته، ليس أقل دولية (إذ إنه يبحث عن الحقوق المدنية من خلال الدولة)، وليس أقل عالمية (فهو يستدعي الإنسانية العالمية) من خطاب مالكولم إكس، ولكن لأنه بالضبط كان متوجهًا إلى أميركا (مستدعيًا آبائها المؤسسين وتراثها اليهودي المسيحي)، وقد عمل على تعبئة الرأي العام الأميركي من أجل التغيير بطريقة لم يمكن مالكولم إكس قادرًا على القيام بها. ومع ذلك، فلم يكن خطاب الخلاص هذا مماثلًا للمشروع الخلاصي الذي تبنته الحكومة الأميركية.

ويشرح المشروع الخلاصي الحكومي على سبيل المثال تمرير الكونغرس وتصديق الرئيس على قانون الحريات الدينية العالمية في العام 1998: وليس من المدهش أن يبدأ القسم الثاني/ أ من هذا القانون، والمعنون بـ «الأحكام» بتعريف الهوية الوطنية لأميركا من خلال سردية الخلاص، حيث ينص على: «(1) تؤسس حرية الدين الأساس الأصيل لوجود الولايات المتحدة. فقد فر العديد من آباء الأمة المؤسسين من الاضطهاد الديني بالخارج واعتزوا في قلوبهم وعقولهم بمثالية الحرية الدينية. وأسسوا في القانون حق الحرية في الدين كحق أساسي وكعماد للأمة. ومنذ ميلادها حتى يومنا هذا قدّرت الولايات المتحدة إرث الحرية الدينية، وكرمته من خلال التعبير عن الحرية الدينية وتوفير الملاذ لهؤلاء الذين يعانون من الاضطهاد الديني». ومن ثم، يؤسس هذا القانون لسياسة الولايات المتحدة في هذا المقام، ويطالب رئيسها بإنفاذ الحرية الدينية عالميًا من خلال استخدام العقوبات الاقتصادية أينما كانت ضرورية، وبإقامة مكتب داخل وزارة الخارجية كي يبلغ سنويًا عن حالات الاضطهاد الديني في الدول الأجنبية (أي في ما عدا الولايات المتحدة)، ويأمر بتوفير تدريب على «الحريات الدينية» لأعضاء وزارة الخارجية الأميركية، وما إلى هنالك[1].

إن الملمح الدال في هذا المشروع أنه لا يدعم «القيم المسيحية» بل يسعى إلى

(1) بالطبع تعرض نقاد أميركيون لهذا القانون وقد أشاروا، ضمن نقاط أخرى، إلى أن القانون يحمل تحيزًا مسيحيًا كما أنه يأتي برعاية المنظمات الإنجيلية التبشيرية. وقد سبقه في العام 1997 تقرير مهم بعنوان «سياسات الولايات المتحدة لدعم الحرية الدينية: التركيز على المسيحيين United States Policies in Support of Religious Freedom : Focus on Christians»، والذي حمل مقدمة كتبتها وزيرة الخارجية مادلين أولبرايت. ويجد الانشغال الكبير باضطهاد المسيحيين (واستبعاد المسلمين على سبيل المثال) انعكاسًا له بقوة في الإعلام. بيد أن هذه الانتقائية تؤشر فقط على أن السردية الأميركية للخلاص هي ما يتم تطبيقه عالميًا.

تحرير الناس في هذا العالم، وأن يعطي لهم الحق في اختيار معتقداتهم الدينية والتي تعني في عالم علماني كل شيء يمكن للدولة العلمانية تحمل إطلاق سراحه. ومن المهم أن الولايات المتحدة باعتبارها زعيمة الحضارة اليهودية المسيحية ينبغي لها أن تقوم على هذا المهمة العلمانية، أن تقوم بتحرير الاعتقاد كما تقوم بتحرير الملكية، أي أنه موضوع يمكن التفاوض حوله وتبادله بدون أية عوائق قانونية. تعمل الآن لغة الخلاص العلمانية الأميركية، بكل خصوصيتها، كقوة في عالم العلاقات الخارجية من أجل عولمة حقوق الإنسان. إذ إن ما تقوم عليه هذه اللغة، في نهاية الأمر، هو فكرة أن «الحرية» و«أميركا» متقاطعتان عمليًا، فالثقافة السياسية الأميركية هي (كما يقول الكتاب المقدس عن الشعب المختار) «نور للأمم». ومن ثم، فإن «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» و«أن تكون حرًا» هي أجزاء لا تتجزأ من المشروع الأخلاقي العولمي للدولة الأمة الأميركية، أي مشروع أنسنة العالم، وهو جزء مهم من الطريقة التي يرى بها كثير من الأميركيين أنفسهم في مقابل الأعداء «الأشرار». من ناحية أخرى يفترض خطاب مارتن لوثر كينغ المسيحي، مع كونه متصلًا بالممارسة و«اللاعنف» ويتحاشى لغة «الأعداء الأشرار»، استعدادًا من جانب نشطاء الحقوق المدنية في الجنوب للمعاناة، وهو استعداد لا يمكن العثور عليه في مشروع الولايات المتحدة لإنقاذ وأنسنة العالم. يوسع كينغ من خبرة الألم، مثل غاندي من قبله، من التعاطف إلى الإشفاق، ويجعل منه ذا معنى وفعالًا في دولة علمانية بعينها.

غالبًا ما يتم إعلان حقوق الإنسان باعتبارها «مثالًا عالميًا أعلى» في مقابل «النسبية الثقافية»، إذ تعتبر الأخيرة أكبر من مجرد عذر للتغاضي عن أشكال القسوة المحلية. إن الغرض من مناقشتي لكل من مالكولم إكس ومارتن لوثر كينغ في جزء منها إيضاح الطريقة التي أصبحت بها اللغتان، لغة النبوءة المحددة ثقافيًا ولغة حقوق الإنسان العالمية، متشابكتين عن قرب في المشروع العالمي الأخلاقي لأميركا. ونحتاج التأكيد على هذا، لأن الفصل بين «النسبية» و«العالمية»، كما أعتقد، ليس مفيدًا على فهم حقوق الإنسان. بالطبع لدى كل فرد بشكل عام رأيه الخاص حول أعراف واعتقادات الآخرين («الثقافات الأخرى»)، سواء كان يعتبرها خيرة أم شريرة أم أنه لا يبالي على الإطلاق، بيد أن هذه الحقيقة في رأيي هي أقل إثارة للانتباه من التساؤل عن نوع العنف (المعنوي أو القانوني أو العسكري) الذي تبرره مثل هذه «الأحكام».

«الإنسان» المالك لذاته

قلت في ما سبق إن «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» لا يعرف كلمة «الإنسان» في لفظة «حقوق الإنسان» إلا بكونها (كحشو غير مفيد) الفاعل في حقوق الإنسان التي تم التنظير لها من قبل باعتبارها حقوقًا طبيعية. ولكن ما نوع الإنسان الذي تعترف به حقوق الإنسان في «الممارسة»؟

إن هؤلاء الذين يصيغون وينفذون السياسات الغربية غالبًا ما يفترضون أن هناك تناسبًا طبيعيًا بين الثقافة القانونية لـ «حقوق الإنسان» والثقافة الأوسع لـ «المعايير الغربية». ويتضمن هذا توجهات معينة نحو الجسد البشري ونحو الألم . لقد ذكرت في الفصل الثالث بعض آراء ما بعد عصر التنوير حول مقاييس المعاناة التي قد سمحت بأن يتم تمثيل السجن باعتباره إنسانيًا مقارنة بالجلد. وهنا أود أن أتناول فكرة مختلفة قليلًا؛ وهي التوجهات نحو الجسد المشار إليها من خلال التفضيلات الأخلاقية ـ أي لماذا على سبيل المثال يكون الحبس، وربما الحبس الانفرادي، شكلًا مقبولًا من العقاب، في ما لا تقبل أي ممارسة عقابية تسمح بالتعدي على الجسد مباشرة.

من الواضح أن سلامة الجسد قد منحت قيمة عليا وهو ما يفسر جزئيًا الفزع الخاص الذي يصيب أوروبا وأميركا من عادة ختان الإناث في بعض مناطق أفريقيا[1]. وأقول «جزئيًا» لأنه لا يوجد فزع مقارن بسبب عادة ختان الذكور. وبالطبع العادة الأخيرة مألوفة في الغرب اليهودي المسيحي، أما العادة الأولى فلا. ولكن هناك مما هو أكثر من ذلك. هناك اعتقاد أن ختان الإناث، على العكس من ختان الذكور، يتدخل في المتعة الجنسية للمرأة. فالاستمتاع بالمعاشرة الجنسية جزء له قيمة في أن نكون بشرًا؛ وبالتالي يعتبر أي شيء يتدخل في هذه المتعة بشكل قوي غير إنساني[2]. وعليه، يصبح الأمر موضوعًا لحقوق الإنسان وانتهاكًا لها. لذلك، هنالك يكمن عدوان على السلامة

(1) ربما تجدر الملاحظة هنا أنه فيما يعطي النشطاء في هذا المجال انطباعات في وسائل الإعلام أن ختان الإناث مرتبط على وجه خاص بالمجتمعات الإسلامية، فإن الأغلبية الساحقة من مسلمي العالم لا يمارسونه، وعدد كبير (ربما الأغلبية) ممن يمارسونه هم من غير المسلمين.

(2) تقتبس مارثا نوسباوم «فرص الرضاء الجنسي» كأحد جوانب «السلامة الجسدية»، الموجودة في قائمة «القدرات الإنسانية الأساسية» في كتابها المؤثر **النساء والتطور الإنساني: اقتراب القدرات.**
Women and Human Development: The Capablities Approach, Cambridge University Press, 2000, p.78.
إن افتراض أن «فرص الرضاء الجنسي» يمكن لها أن تعرف بوضوح وأن تحمى قانونيًا لهو أمر مثير.

المادية للجسد والتدخل (أو هكذا يعتقد) في قدرة الذات على اختبار المتعة الجنسية «الكاملة»[1] على السواء. فالإنسان يملك جسده أو جسدها ولهما الحق غير القابل للتحويل في الاستمتاع به.

في سلسلة رائعة من المنشورات، أعادت مارثا نوسباوم Martha Nussbaum فتح النقاش حول السؤال القديم عن الطبيعة الإنسانية من خلال الفكرة الأرسطية عن القدرات الإنسانية التي ترى أنه يمكن ربطها بمفهوم حقوق الإنسان. وتكمن الفكرة الأساسية لدى نوبسباوم في أنه يمكن إعداد قائمة من القدرات الإنسانية الوظيفية (مثل «القدرة على استخدام الحواس من أجل التخيل والتفكير والتعقل، والقيام بهذه الأشياء بطريقة «إنسانية بحق»، طريقة يتم الاطلاع وتنميتها من خلال التعليم الكافي، بما في ذلك، وإن لم قاصرًا عليه، القدرة على القراءة والتدريب العلمي والرياضي الأساسي. والقدرة على استخدام الخيال والفكر في رابطة مع تجريب وإنتاج الأعمال والأحداث ذاتية التعبير ذاتية الاختيار، سواء كانت دينية أو أدبية أو موسيقية وما إلى ذلك»[2]). ويمكن أن نجد الطبيعة الجامعة لهذه القدرات، طبقًا لنوسباوم، في الفكرة الرولزية (نسبة إلى جون رولز) حول «الإجماع المتداخل»، والتي ناقشتها بإيجاز في علاقتها مع استخدام تشارلز تايلور لها في المقدمة. تقول نوسباوم «ما أعنيه بالإجماع المتداخل هو أن الناس قد يتشاركون في تصور معين بدون قبول رؤية ميتافيزيقية محددة حول العالم، أو أية رؤية أخلاقية أو شاملة محدد، أو أية رؤية معينة حول الشخص أو الطبيعة الإنسانية»[3]. غير أن فكرة نوسباوم حول القدرات الجامعة تعبر عن فكرة «الإنساني» فيها. فلو أن شخصًا يتمتع بالسلامة الجسدية والقدرة

---

(1) ليس هذا بالضبط الطريقة التي يقدم بها مدافعو حقوق الإنسان هذه القضية. ومن ثم تقول منظمة العفو الدولية في تقريرها المعنون بـ«ختان الإناث: حزمة معلومات إنسانية (1998) Female Gentile Mutilation - A Human Information Pack. «يؤكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وعدد من المعايير الدولية المستقاة منه، على التزام الدول باحترام وإنفاذ حقوق الإنسان الأساسية مثل الحق في الأمن الجسدي والعقلي، والتحرر من التمييز على أساس النوع والحق في الصحة. ويعد فشل الحكومات في اتخاذ الإجراءات المناسبة لضمان القضاء على ختان الإناث انتهاكًا لتلك الالتزامات». انظر:
<http: //www.amnesty.org/ailibi/inticam/femgen/fgm4.htm>
ومن خلال ربط ذلك بالأمن وبالتمييز على أساس النوع، يتم إغفال بعض الجوانب الإشكالية لهذه الممارسات العرفية، مثل حقيقة أن ختان الإناث يمارس على البنات طقوسيًا من خلال نساء بإصرار من قبل الأمهات والجدات. وتدعو النبرة التي يتم فيها الطلب من الحكومات اتخاذ إجراءات إلى تجريم هذه العادة وعقاب ممارسيها بدلًا من إقناعهم «بالتخلي عنها».

(2) **Nussbaum**. pp. 78 - 79.

(3) **Ibid**. p. 76.

الحرة على أن يعبر عن ذاته أو ذاتها، وله الحق في اختيار ما يعتقده أو تعتقده وما يتصرف به أو ما تتصرف به، فإن هذا ليس مجرد «الجوهر الأخلاقي القائم بذاته للتصور السياسي» الذي يتشارك الناس فيه. إن هذا لتفسير غليظ لمعنى كينونة الإنسان، وإن كان هو ما يعزز حقوق الإنسان.

وبوصفها رؤية حول الطبيعة الإنسانية، فإنها تستتبع أنه أينما لا يمكن ممارسة هذه القدرات نتيجة لعوائق تحول دون هذا، فإن إزاحة تلك العوائق ستسمح للبشر إما بممارسة (وتصنيف) قدراتهم بعفوية، أو الاختيار بحرية عدم القيام بها. ومع ذلك، سيكون على البشر تعلم ماهية القدرات «الحسنة» وكيفية ممارساتها، أو أن يمتنعوا عن ممارسة الرذائل التي تضر الآخرين. وفي النهاية، البشر قادرون أيضًا على القسوة والجشع والصلف والخيانة، وفي الحقيقة نادرًا ما وجد شيء لا يقدرون عليه. لذلك، وبعيدًا عن القدرة على تعريف الرذائل وآثارها الاجتماعية الضارة، سيكون لدى شخص ما القدرة على تحديد «العوائق» حتى يتمكن من إزاحتها، وكي يؤكد أيضًا، بالقوة إذا استلزم الأمر، على عدم عودة الرذائل. إن «هذه» القوة السيادية قدرة إنسانية هي الأخرى، ولكن ليس من حق كل إنسان أن يمارسها بحرية بناءً على هذا التفسير. فعندما يتم تغليفها بالدولة، تصبح السلطة العدلية شرطًا ضروريًا لازدهار حقوق الإنسان. وطبقًا لنوسباوم، ينبغي لمثل هذه الدولة بالطبع أن تلتزم بالقيم العالمية. وعلى هذا النحو، فلن تضمن الحقوق نفسها لمواطنيها فقط بل ستضمن أيضًا قدرتهم على ممارسة مشاعر الحب والحزن والغضب المبرر، وربما قدرتهم على «استخدام الحواس من أجل التخيل والتفكير والتعقل، والقيام بهذه الأشياء بطريقة «إنسانية بحق»[1]. وتكمن إحدى الصعوبات هنا في أن الدولة الأمة تصبح هي من يعرف «الإنساني بحق»، وعلى الرغم من أن نوسباوم تحاول التمييز بين القدرة والوظيفة وتقوم بإسناد تعريف القدرة فقط إلى الدولة، إلا أنه من غير الممكن دائمًا التفريق في ما بينهما.

كما أن هناك العديد من الإشكاليات المعروفة والمتعلقة بهذه الرؤية، والتي قد نشير إليها بصورة عابرة. أولًا قد تواجه القدرة على اختيار أو عدم اختيار ممارسة تلك القدرات بحرية تناقضًا: لأن بعض الخيارات غير قابلة للإلغاء، فإنها قد تشكل عقبات أمام الاختيارات الأوسع (على سبيل المثال؛ لا يمكن لشخص أمي أن يقوم باختيار مطلع بخصوص تعلم القراءة إلا إذا كان قد اختبر تجربة التعليم، ولكن بمجرد

(1) op.cit. p. 78.

أن يصبح متعلمًا فلا يمكن له أن يغير رأيه). وثانيًا، هناك حقيقة معروفة مفادها أن القدرات البشرية والظروف التي تتحقق من خلالها تخضع لتفسيرات متضاربة. فعندما تكون «القدرات البشرية» مكرسة قضائيًا، تكون قضية تفسيرها ميزة للسلطات القضائية والخبراء الفنيين في ما يتم إقصاء السياسة الملائمة. أي باختصار، تصبح المسألة قضية هيمنة لا تفاوض.

في عالم من الدول الأمم، من لديه السلطة لتفسير والقدرة على تعزيز الظروف التي تسهل حقوق الإنسان، و«الإنسان» الذي تحافظ عليه؟ في اجتماع عقد منذ عامين، لاحظ الممثل التجاري للولايات المتحدة الذي يتفاوض على مسألة دخول الولايات المتحدة لمنظمة التجارة العالمية عند إجابته على سؤال أحد الصحافيين أنه «من المؤكد أن الإصلاح السياسي الديمقراطي والالتزام الأعظم بحقوق الإنسان يتعززان من خلال «الانفتاح على الغرب والمعايير الغربية»[(1)]، ومن ثم هناك صلة مباشرة بين التجارة الحرة وحقوق الإنسان و«المعايير الغربية». فما الذي يمكن أن تكون عليه تلك المعايير عندما ينظر إليها كأسلوب حياة متعلق بألوان مختلفة من الذاتية؟

في مقال نشر مؤخرًا حول أميركا كقوة عظمى، يسرد إغناثيو رامونيت Ignacio Ramonet رئيس تحرير مجلة «**اللوموند ديبلوماتيك**» حجم هيمنة الولايات المتحدة العسكرية والدبلوماسية والاقتصادية والتكنولوجية، ثم يأخذ متسائلًا عن لماذا لا يتوجه نقد إليها مع اعتبار الأيديولوجيا الليبرالية الديمقراطية القائمة على المساواة والاستقلالية؟ في ما يلي أقتبس إجابته الحاذقة كاملة.

«ليس هناك شك في أن الولايات المتحدة تحتضن ثقافة وأيديولوجيا. فقد كانت لوقت طويل موطن العديد من المثقفين الرائعين والمحترمين والفنانين المبدعين الذين يثيرون إعجاب الجميع عن حق. كما أن تفوقها يمتد ليسع المستوى الرمزي، بما يضفي عليه ما يطلق ماكس فيبر «الهيمنة الكاريزمية». وقد فرضت الولايات المتحدة هيمنتها على المفردات والمفاهيم والمعاني في جميع المجالات فأضحى علينا أن نصوغ المشكلات التي تخلفها بالكلمات التي تقدمها . أي أنها توفر لنا شيفرات لحل الألغاز التي تعقدها. وقد أنشأت العديد من المراكز البحثية وخلايا

(1) Justin Brown, «After China Pact: a Diminished Role for Human Rights», **Christian Science Monitor**, November 19, 1999, p. 4. «التشديد في الأصل».

الفكر فقط للقيام بتلك المهمة، حيث تقوم بتوظيف آلاف المحللين والخبراء. وتنتج تلك الكيانات البارزة العديد من التقارير حول الموضوعات القانونية والاقتصادية والاجتماعية من منظور يدعم فكرة السوق الحرة وعالم الأعمال والاقتصاد العالمي. ويجذب عملهم الممول بسخاء انتباه وسائل الإعلام ويبث عبر المحطات المختلفة ليصل العالم بأجمعه.. وبحيازتها لقوة المعلومات والتكنولوجيا، تؤسس الولايات المتحدة، مع الإذعان السلبي للشعب الذي تسيطر عليه، قمعًا دمثًا أو طغيانًا بشوشًا. وهذا هو الأمر الحاسم؛ لأن صناعات الثقافة التي تسيطر عليها هي ما يأسر مخيلتنا. إن الولايات المتحدة تستخدم المهارات والخبرات كي تسكن أحلامنا بأبطال الإعلام، تلك الأحصنة الطروادية التي تغزو رؤوسنا. وفيما يبلغ حجم الأفلام الأجنبية المعروضة في أميركا 1% فقط، تغمر هوليوود العالم، ويأتي من وراء هذا المسلسلات التلفزيونية وأفلام الرسوم المتحركة وألعاب الفيديو والعروض الكوميدية والموضة والتطوير الحضري والطعام. ويهرع المؤمنون لعبادة الأيقونات الجديدة في مراكز التسوق «المولات» تلك المعابد التي صممت لمجد الاستهلاك. وتقوم هذه المراكز حول العالم أجمع بنشر طريقة الحياة هذه، في عالم من العلامات التجارية والنجوم والأغاني والمشاهير والماركات والمقتنيات والملصقات والاحتفالات (مثل الانتشار غير العادي لعيد الهالووين في فرنسا). يأتي كل هذا مصحوبًا بخطاب مغوٍ عن حرية الاختيار والتحرر الاستهلاكي المدعوم بصناعة إعلانية مهووسة وهائلة الحضور (يتجاوز الإنفاق على الإعلانات سنويًا نحو 200 بليون دولار) وهي تتعامل مع الرموز كما السلع بالقدر نفسه. لقد أصبح التسويق من التعقد بمكان حتى إنه يستطيع ألا يبيع اسم علامة تجارية أو علامة اجتماعية فقط، بل قد يبيع هوية أيضًا. فالأمر كله قائم على مبدأ «أن تمتلك يعني أن تكون».. لقد أتقنت الإمبراطورية الأميركية فن الرموز والإغواء. ومن خلال تقديم تسلية غير محدودة وتشتت لا ينتهي، يدخل سحرها المنوم عقولنا ويغرس أفكارًا لا تنتمي إلينا. لا تسعى أميركا للحصول على خضوعنا بالقوة، بل بإيقاعنا أسرى للسحر. فليس لها حاجة في إصدار الأوامر، إذ إنها قد حصلت على رضائنا بالفعل. وليس هناك داع لإصدار التهديدات، لأنها قد ربحت بعطشنا للذة»[1].

لا أورد هذه المقالة كبرهان قاطع على ما يحدث في العالم. فما يهم فيها هو التفسير

(1) Ignacio Ramonet, «The Control of Pleasure», **Le Monde Diplomatique**, May 2000.

الذي تقدمه للكيفية التي تكيف بها المجتمع الدولي، من خلال «صياغة المشكلات التي تخلفها (أميركا) بالكلمات التي تقدمها» مع اللغة الأقوى والأكثر حداثة، تلك اللغة التي يتضح فيه الحق المتساوي للجميع في الصحول على اللذة باعتباره مشروع الخلاص العلماني الذي تقدمه أميركا[1]. إن اعتراف رامونيت بأن رغبة المرء في التصرف كما يحلو له (وفعل ما يسعده) التي يثيرها خطاب التسويق مألوف بما يكفي، إذ إن تطبيع الرغبة الاستهلاكية هي ملمح واضح للمجتمع الرأسمالي المعاصر كما هو ملاحظ بالنسبة لنقاده وداعميه على السواء. وكذلك من المألوف رأيه في أن الكائن البشري المفترض في ثقافة السوق المعاصرة هو فرد مستقل يسعى للمتعة ويتجنب الألم. وبالضبط كما تفترض الديمقراطية الانتخابية تكافؤ المواطنين، (إذ إن كلًا منهم يحسب كواحد وواحد فقط) داخل أي حزب سياسي، فإن استراتيجيات السوق تفترض تكافؤ المشترين (فكل منهم يحسب كواحد فقط) داخل أية سوق. وفي كلتا الحالتين، تعتبر الذات التي تقوم بالشراء مجرد موضوع إحصائي ينغي استهدافه، سواء كان مضافًا أم منفصلًا عن الأفراد الآخرين. إن هذا هو ما يفسر حديث الممثل التجاري للولايات المتحدة بأن الالتزام بحقوق الإنسان إنمت يتعزز بتحقيق «المعايير الغربية (أي الأميركية)» لتحل محل المعايير القديمة، وهو ما الضبط مع القول بأن الانفتاح على التجارة الحرة مع الغرب وتطوير مجتمع السوق من شأنه أن يعزز حقوق الإنسان.

ليست فكرتي أن مثل هذا الادعاء يتسم بالغرور، أو على العكس أنه مشوه أخلاقيًا، فقد يكون هذا صحيحًا[2]. وكما لا يكل النقاد من تذكيرنا، فـ«الثقافات» في الحقيقة

(1) غير أن «الحرب على الإرهاب» التي أعقبت أحداث 11/ 9 توضح أن الولايات المتحدة لا تغوي مناهضيها ببساطة. فهي مستعدة لاستخدام القوة المدمرة ضدهم. ولم تقدم الحرب على الإرهاب في الإعلام الأميركي باعتبارها فقط سعيًا وراء الإرهابيين بل حربًا من أجل تحرير النساء الأفغانيات. للاطلاع على المزيد من النقاش حول هذه القضية، انظر:
Charles Hirschkind and Saba Mahmoud, «Feminism, the Taliban, and Politics of Counter Insurgency», **Anthropological Quarterly**, vol. 75, no. 2 (spring 2002).

(2) يتضمن اكتساب «المعايير الغربية» تعلم سلوكيات لفظية جديدة. يقول الصحافي شاي أوستر Shai Oster في تقرير من بكين «لقد أتقن المئتا طالب الذين تدافعوا في صفوف منضبطة أمام فصل «التفكير باللهجة الأميركية» في تصريف اسم الفاعل واستخدام حروف الجر واسم المفعول. بيد أن مهارة واحدة ظلت تحول بينهم وبين النجاح النهائي: بيع أنفسهم لغويًا». وينصح مدرس الفصل فيكتور وانغ «بقليل من الأسلوب الأميركي الجازم: ففي الصين، يعتبر استخدام ضمير الفاعل «الأنا» ضد تعاليم التواضع الكونفوشية». ويشتكي وانغ من أن التلاميذ الصينين «يعتقدون أن عليك أن تكون بيل غيتس حتى تتحدث عن نفسك بفخر وتقول إنك متميز». فأنت تملك ذاتك، وعليك أن تفخر بكل شيء تمتلكه. =

متشظية ومترابطة. بيد أن الثقافات أيضًا تمثل ممارسات «مقتلعة بدون تساوي». وليس ما يعنيني هنا إذا ما كان الاقتلاع الثقافي وسيلة لتأكيد الهيمنة السياسية أم أنه مجرد أثر لها، أو ما إذا كان هذا الاقتلاع تغيرًا ضروريًا لنمو الإنسانية العالمية أم أنه مثال على السيطرة الثقافية. ما أود التأكيد عليه هو أن الثقافات قد ينظر إليها بصورة «بصرية» (مثل القول «محدودة بوضوح» و«متلاحمة» و«مجزأة» وما إلى ذلك)، ولكن أيضًا يمكن ينظر إليها في شكل الحالات الزمانية للقوة التي يمكن لـ «الممارسات» التي تشكل أنماطًا من الحياة، بشكل صحيح أو خاطئ، أن تتعرض للتجزيء أو للتجريم أو للعقاب، والتي يمكن من خلالها أن توجد ظروف لإنماء ضروب مختلفة من الإنسان[1]. إن الاستياء من جانب الضعفاء لكونهم يعاملون بقسوة من جانب الأقوياء ردة فعل إنسانية عفوية، ولكن تعلم رؤية بعض الممارسات المحددة باعتبارها غير مقبولة، وأن هذا لم يكن وضعها في ما سبق، وتنظيم المعارضة الاجتماعية ضدها، هي خطوات في سبيل إعادة تأسيس الإنسان.

في العالم المعاصر متبادل الاعتماد، لا تنمو ولا تتطور «الثقافات التقليدية» عفويًا إلى «ثقافات حديثة». إذ إن الناس يدفعون أو يغرون أو يجبرون أو يقنعون بمحاولة تغيير أنفسهم إلى شيء آخر جديد، شيء يسمح لهم بالخلاص. وقد يكون من المستحيل إيقاف مثل هذه العملية؛ وقد يكون من الرائع أن هذه العملية تستمر في الحدوث لأن الناس فعلًا يحصلون على الخلاص من خلالها. ولا أجادل هنا ضد أو مع هذه التغيرات الموجهة. بل إنني أؤكد أنها غير ممكنة الحدوث بدون ممارسة القوة السياسية التي غالبًا ما تؤكد نفسها باعتبارها قوة خلاص لـ «الإنسانية» من «الثقافات التقليدية». أو باعتبارها، كما ينتهي بها الأمر إلى نفس الغاية، قوة استرداد الحقوق الثابتة التي تنتمي إلى إنسان حالة الطبيعة.

اقترح جون بوكوك John Pocock أنه في القرن السابع عشر بدأ ينظر للذات الإنسانية

= لكن الفرد صاحب الأسلوب الجازم الجديد عليه أن يتعلم أن يكون أقل صراحة: فعندما يحيك أحدهم بـ «كيف حالك؟» فيكون الجواب «بخير» بغض النظر «عما تشعر به»
(**Chritian Science Monitir**, 14 June, 2000).
بالطبع ليس كل الأميركيين جازمين في حديثهم أو أشخاصًا مدققين في حديثهم، غير أن الفكرة تتمثل في أن هذا «المعيار الغربي» أضحى واسع الانتشار باعتباره ضرورة للتقدم الاجتماعي والأخلاقي.

(1) في مقالة ثاقبة حول المفهوم الأنثروبولوجي «السائل» حول الثقافة، وجاذبيته لدى منظري التعددية الثقافية المعاصرين، يطرح ديفيد سكوت David Scott سؤالًا وهو «بالنسبة إلى من تعد الثقافة جزئية وغير محددة ومتنوعة وهجينة وما إلى ذلك، هل بالنسبة للأنثروبولوجي أم للشخص المحلي؟»
(David Scott, «Culture in Political Theory», **Political Theory**, vol. 30, no. 4, 2002).

باعتبارها حالة عارضة. وقد شكل القلق الذي أثارته هذه الرؤية السياق الذي اكتسبت فيه دعوة جون لوك للحقوق الطبيعية معقولية مضافة[1]. وأضافت الخطابات القانونية حول تعريف الشخص ثقلًا. في مقالة حول الرأسمالية المرنة مع نهاية القرن العشرين، جادل ريتشارد سينيت Richard Sennett بأن ظروف العمل غير المستقرة جدًا في الولايات المتحدة تجعل من وجود سردية متماسكة حول الذات، وبالتالي حول تحقق «الشخصية»، أمرًا صعبًا للغاية[2]. ومن الممكن (على الرغم أن هذه ليست أطروحة سينيت) أن تكون هذه المرحلة الجديدة في القلق المتزايد حول الذات الخاصة لن تكون منفصلة عن الإصرار المتزايد على الخاصية الخلاصية في حقوق الإنسان على المستوى العالمي. وعندما نجد أن النظام العلماني الأيديولوجي الذي يفصل السياسة العامة عن الحياة الخاصة في حالة انهيار، فإن المساحة الجديدة ستشتغل بخطاب عن حقوق الإنسان يمكن اعتباره مقدسًا أو مدنسًا. وتعتبر مطالبة كانوفون بأن تدافع الأسطورة عن المشروع الليبرالي لحقوق الإنسان (انظر الفصل الأول)، ومطالبة كينغ بالإخوة الإنسانية الجامعة والكرامة الإنسانية في ظل الرب، ومشروع الحكومة الأميركية لتحرير كل من الاعتقاد والملكية واحتفاء نوسباوم بقدرات الإنسان ذي السيادة، تعتبر كلها تنويعات على هذا الخطاب.

تضمين واستبعاد الذوات باعتبارها «بشرًا»

وفي النهاية، أنعم النظر قليلًا في الكيفية التي تأسست بها الحدود بين الإنساني واللاإنساني. وقد ظهرت هذه المسألة كتحدٍ مع المحاولات الحديثة للتعامل نظريًا مه معاناة الحيوانات.

لطالما اعترف بـ «اهتمام» الحيوانات في العيش بحرية بمعزل عن القسوة الإنسانية. غير أن بعض الناس قد تمادوا وتساءلوا: لماذا لا يمكن للحيوانات من غير البشر، أن

---

(1) يلاحظ ستيفن غرينبلات Stephen Greenblatt، ضمن آخرين، أنه في القرن السادس عشر «ظهر وعي متزايد بالذات حول صياغة الهوية الإنسانية باعتبارها عملية صناعية ويمكن التلاعب بها»، وقد حلت الرؤية العلمانية تدريجيًا محل الرؤية المسيحية السابقة حول الذات التي عبر عنها القديس أوغسطين قائلًا: «ارفعوا أيديكم عن أنفسكم.. حاولوا أن تبنوا أنفسكم، وستبنون خرابًا»؛ مقتبس في:
Renaissance Self fashioning, Chicago: University of Chicago Press, 1980, p.2.
أما بوكوك فهو أكثر انشغالًا بالقرن السابع عشر الذي أصبحت فيه ظروف صياغة الذات أكثر تزعزعًا

(2) Richard Sennett, **The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in The New Capitalism** (New York: Norton, 1998).

يكتسبوا حقوق الشخصية مثلهم مثل البشر؟ وهناك من يجادل بأن الافتراض أن الحيوانات ليس بإمكانها امتلاك الحقوق لأنهم حرفيًا لا يستطيعون المطالبة بحقوقهم في المحاكم القانونية ليس إلا تقييدًا تعسفيًا في معنى «الحق»، على الحق الفعال. ويقال إن المطلوب هو إعادة التفعيل الجذري للسلوكيات والتوجهات التي من خلالها يمكن تضمين مفهوم «الإنسان» الحديث باعتباره الكائن الأكثر تميزًا. وما زالت محاولات رسم خطوط فصل حادة بين «الإنسان» و«الحيوان» ملمحًا مستمرًا للتفكير والممارسة الحديثين. فقد خضع معيار وضع «الإنساني» في تناقض مميز مع «الحيواني» لجدل لا ينتهي، وأثيرت أسئلة من قبيل: هل تمتلك الحيوانات وعيًا؟ وهل لها لغة بالمعنى الصحيح؟ وهل هي قادرة على تغيير ثقافتها كما يفعل البشر؟ ويبدو في النهاية أن الهدف من وراء هذه التساؤلات هو التمييز بين ذات الحقوق عن موضوعات الحقوق، أي المالك عن موضوع الملكية. وعلى الرغم من أن القانون كان منشغلًا منذ وقت طويل بتجريم الألم وسوء المعاملة «غير المبررة» بحق الحيوانات، فقد كانت هناك ممانعة قوية لتغيير الطريقة التي يعيش بها الحيوانات بصحبة الإنسان، وربما كان الاستثناء في السماح بإخضاعها للتجارب البيولوجية والسيكولوجية التي تستهدف إثراء «العلم من أجل مصلحة الإنسان».

ويجادل كتاب صادر مؤخرًا ألفه أحد المحامين والمدافعين عن حقوق الحيوانات بأنه يجب الاعتراف بالشخصية القانونية، وبالتالي بالحقوق القانونية لقردة الشمبانزي والبابون التي طالما تعرضت لسوء المعاملة القاسية في أفريقيا وأميركا وأوروبا. ولكن هل يجب أن تتمتع كل أنواع الكائنات الحية بالحقوق؟ يبدو أن التوسع المرضي للحقوق أمر مخيف. بيد أن الكتاب يشدد على أن «هناك حوالي مليون نوع من أنواع الحيوانات (وأن) الكثير منها مثل النمل والخنافس لا ينبغي أن يتمتع بأية حقوق»[1]. فهي أنواع مختلفة عنا للغاية. إلا أن الشمبانزي والبابون شبيهة بالبشر. فلقد علمنا أن جيناتها وبنية أمخاخها مماثلة لنا، وأنها تمتلك وعيًا ووعيًا بالذات، وأنها تفهم علاقات السبب والنتيجة وقادرة على صناعة الأدوات وتعيش في مجتمعات معقدة ومرنة، وأنها تستطيع خداع الآخر والتعاطف معه وأن تستخدم الأرقام والتواصل عبر الرموز وأن تعالج المرض بنباتات طبية. ويرى ستيفن إم وايز Steven M. Wise مؤلف الكتاب أن هذا هو السبب في «أن

(1) S. M. Wise, Rattling the Cage: **Toward Legal Rights for Animals. Cambridge**, Mass: Perseus Books, 2000, p. 5.

عددًا متزايدًا من العلماء يطالب بتضمين تلك الحيوانات في جنس الإنسان HOMO»[1]

يريد وايز أن يكون الفصل بين البشر وغير البشر فصلًا مرنًا، غير أنه لا يستطيع القيام بهذا دون فصل. فهو لا يوظف مفهوم الشبكات المتداخلة والمتمايزة جوهريًا، إذ إن قانون حقوق الإنسان يبدو أنه يتطلب تصنيفات مستبعدة تبادليًا (الإنساني وغير الإنساني، المذنب وغير المذنب، الشخص القانوني واللاشخص). إن الافتراض هو أنه كي نبرر حصول الحيوانات على الحقوق، ينبغي «لها» أن تكون «مثلنا» بما يكفي، والعكس صحيح، فهي ليست مثلنا، وبالتالي لا يمكن أن تتعرض للخلاص. ويؤكد وايز على أن مقولته «إن الحيوانات لا يمكن أن تحصل على حقوق الإنسان» يبدو أنها بمثابة حقيقة علمية، ولكنها صيغة لتمييز الإنسان على الحيوانات (وبشكل أفضل، على «أنواع الحياة المجردة»). بيد أن وايز ما زال مصرًا على الإبقاء على فكرة أن «بعض» غير البشر لا يمكن أن تطالب بمعاملتها كأشخاص قانونيين[2].

إن تعريف ما يعتبر «كائنًا مثلنا» (أي كائنات تنتمي إلى العالم الذي نتمتع فيه بالمميزات) هو مسألة صعبة بالتأكيد. ولكن في المجتمع العلماني الحديث، تعتبر هذه المسألة قضية سياسية وأخلاقية وليست علمية أو لاهوتية. وحتى إذا كانت الحالة لم يتجادل فيها العلماء واللاهوتيون حول مدى دلالة برهان معين، فبالنسبة للديمقراطيات الليبرالية، تكمن القضية في ما تستبعه سياسيًا وأخلاقيًا على «الإنسان»؛ ومثل هذه القضية لا توجد مطالبات نهائية من المجتمع العلماني لتدخل الخبراء الموثوقين. ولكن عندما يمنح مفهوم «الإنسانية» المجرد سلطة قانونية، فإنه يسمح للسلطات بتحديد من يمكنه، فضل كونه «غير إنساني»، أن يعامل شرعيًا بطريقة غير «إنسانية» من قبل الدولة ومواطنيها. ولأن «الإنسان» تصنيف تضميني، فإنه ينتمي إلى عالم حصري «لا» يحتوي على مجرد أنواع الكائنات الحية.

إذا كان مؤرخو الفكر الاجتماعي محقين في حديثهم عن الأهمية المتزايدة «للحالة الطبيعية» في المجتمع الحديث[3]، فربما لن يكون علينا النظر في «النظريات العلمية» حول «الطبيعة الإنسانية»، ولكن بدلًا من هذا علينا النظر في «الممارسات الاجتماعية

(1) op.cit. p.6.

(2) ليس للثعابين والضفادع والخنافس أن يكون لها حقوق. فالخنفساء المتحولة غريغور سامسا (بطل رواية فرانز كافكا: **المسخ Metamorphosis**) ليس له الحق، حتى في التعاطف الإنساني.

(3) Ian Hacking, **The Taming of Chance**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

والاقتصادية» التي يمكن من خلالها القيام بمحاولات لتنظيم «السلوك المرغوب» في العالم، سواء داخل الدولة أو خارجها، من خلال تطبيق تحليل التكلفة والمنفعة. وكما يشير نشطاء حقوق الإنسان، فليست قسوة الدولة وحدها (وقسوة الفصائل المتحاربة في الحروب الأهلية) هي التي ينبغي مساءلتها، بل إن تقاليد الناس غير المتسامحة أيضًا هي موضع الاهتمام. ويتطلب هذا منا تحليل قانون حقوق الإنسان باعتباره نموذجًا لتغيير وتنظيم الناس، من خلال جعلهم أكثر حرية وأكثر خضوعًا للحكم في «هذا العالم» في الآن نفسه. ويتمتع توظيف تحليل المنفعة والتكلفة المستقى من الاقتصاد الليبرالي الجديد بميزة تعريف «الحرية» كميًا («موضوعيًا») بالنسبة للذات المستهلكة من خلال السلوك. كما أنه يقدم مبدأ براغماتيًا يمكن على أساسه تقرير الوقت والمدى الذي تقوم فيه حكومة دولة ما بطلب تقييد أو إبطال بعض «الحريات» الفردية. وقد لا يكون التلاقي التاريخي بين حقوق الإنسان والليبرالية الجديدة مجرد صدفة. فكما أشار ريتشارد توك، على الرغم من أهمية ومركزية امتلاك الذات والحفاظ على الذات بالنسبة للأخلاق الطبيعية، فهي تعد أيضًا مبررات للسياسة الواقعية.

وفي الوقت الذي قد تدعم فيه بعض التطورات التاريخية حقوق الإنسان، فإن بعض التطورات الأخرى قد تساهم في تقويضها. وعلى أية حال، قد نجد مزيدًا من عدم استقرار مفهوم الذات الإنسانية الحاملة للحقوق، ليس فقط من خلال القانون الذي يميز «الإنسان» عن الحياة الحيوانية المجردة، ولكن أيضًا نتيجة لتدخلات الهندسة الوراثية، وما هو أكثر راديكالية بتدخل العلوم العصبية. والداعي وراء قول هذا ليس ببساطة أن أشباه البشر والبشر المهندسين وراثيًا، بما في ذلك المستنسخون، هم نتاج صناعة الإنسان (وبالتالي «الثقافي» لا «الطبيعي»). بل لأننا مطالبون بالتفكير الجدي حول ماهية القدرات البشرية للآلات، وما قد تسببه الهندسة الوراثية لفكرة المسؤولية. ولأن المفهوم الحديث لـ «الطبيعي» يتعرض الآن إلى إعادة التكوين، فربما قد يكون علينا التفكير في «الخارق للطبيعة».

بيد أن هناك الكثير من النقاط التي قد لا يسعها التفكير المجرد. فهناك تداعيات سياسية أخلاقية بعيدة المدى تنتج عن حقيقة أن إعلان حقوق الإنسان يوفر ضمانًا للملكية التجارية عبر العالم (انظر المادة 17). وبهذا سيكون لدى الشركات التي استثمرت ببذخ في البحث والتشييد حقوق ملكية في أشباه البشر، مثلما ستمتلك

شركات التكنولوجيا الحيوية حقوق الملكية في الوراثة الجينية للبشر «الطبيعيين». ولأن حقوق الملكية يمكن التصرف فيها بحرية في السوق، فسيكون أشباه البشر (الآلات الذكية والعاطفية) عرضة للبيع والشراء، أما البشر أصحاب الجينيات المتفوقة وذوو القدرات المتميزة سيكونون عرضة للحيازة والتسويق من قبل شركات الهندسة الوراثية[1]. (ومن نافل القول أن حقوق التصرف مصحوبة بـ«حرية التعبير التجارية» التي تضمنها، كما يُحتج على ذلك بقوة، حقوق الإنسان)[2]. وتصبح الآن الذات المعرفة قضائيًا قديمًا، «الشخصية المالكة لذاتها» موضع الإشكالية. فمن الذي يمكن اعتباره إنسانًا، وما هي قدرات الذات الإنسانية، وهل سيكون مصيرها مقررًا من خلال السوق العالمية التي يعد فيها تحليل التكلفة والمنفعة وحقوق الملكية مبادئ مركزية. لقد أصبحت حقوق الإنسان بمثابة إشارات عائمة يمكن ربطها أو فصلها عن ذوات وطبقات متعددة يشكلها مبدأ السوق وتصممها الدول القومية الأكثر قوة.

(1) يجادل جان كلود غيبيو في أن التطورات قد تجدد الشرعيات (العلمية) للعبودية والعنصرية، وهي الممارسات لم تنبذ إلا منذ وقت قليل. انظر:
Jean Claude Guillebaud, **Le Principle d'humanite**, Paris Seuil, 2001.

(2) فلنتأمل النقاش الأخير في بريطانيا حول تخفيف القيود القانونية على الإعلانات التلفزيونية. فمن أجل هذه الغاية، استدعى المتحدث الرسمي لهيئة الإعلانات حقوق الإنسان لدعم ثقافة الاستهلاك واسعة الانتشار بالفعل. فيشير إلى أن قانون حقوق الإنسان «يلزم السلطات العامة بتأكيد أن أي منع للإعلان عن المنتجات أو الخدمات المسموح بها قانونيًا يمكن تسويغه تحت هذا القانون الذي يكفل حرية التعبير التجارية»
«Is It Time to Relax Restrictions on TV Advertising» **The Guardian**, 13 May, 2000, **p**.14.

الفصل الثاني

المسلمون كـ «أقلية دينية» في أوروبا

المسلمون حاضرون بوضوح في أوروبا العلمانية؛ بيد أنهم غائبون عنها على نحو مهم. أزعم أن إشكالية فهم الإسلام في أوروبا هي بالأساس مسألة فهم للكيفية التي يتصور بها الأوروبيون «أوروبا». إن أوروبا (الدول القومية التي تتكون منها) مبنية أيديولوجيًا بطريقة لا يمكن على المسلمين المهاجرين أن يمثلوا فيها على نحو مرضٍ. أجادل بأنهم مضمّنون في أوروبا ومستبعدون منها في الوقت نفسه بطريقة خاصة، وأن هذا له أقل الصلة «بالإيمان المطلق» للمسلمين الذين يعيشون في بيئة علمانية وأن له صلة أكبر بمفاهيم الأوروبيين عن «الثقافة» و«الحضارة» و«الدولة العلمانية» و«الأغلبية» و«الأقلية».

وأسلمُ بأن المسلمين في أوروبا اليوم غالبًا ما يساء تمثيلهم في وسائل الإعلام ويتم التمييز ضدهم من قبل غير المسلمين[1]. والأكثر أهمية لأطروحتي الحالية هو القلق الذي يبديه الأغلبية من ساكني غرب أوروبا حول وجود الجاليات المسلمة والتقاليد الإسلامية داخل الحدود الأوروبية. (ففي فرنسا على سبيل المثال، أظهر استطلاع للرأي عام 1992، أن ثلثي السكان لديهم مخاوف من وجود الإسلام في البلاد[2])، ولا يتعلق الأمر بمجرد أن التضمين الكامل للمسلمين في المجتمع الأوروبي يعتقد بأنه صعب على نحو خاص بالنسبة لهؤلاء الذين تربوا على ثقافة غربية، بل هو ارتباطهم بالإسلام الذي يعتقد الكثيرون أنه يفرض على المسلمين قيمًا تتعارض مع الدولة العلمانية الحديثة.

ومن المعترف به أنه لا يوجد عوز في الآراء التي ترد على هذه المخاوف بتفاؤل

(1) See J. Wrench and J. Solomos, eds., **Racism and Migration in Western Europe**, Oxford: Berg, 1993, and especially the excellent contribution by S. Castles.

(2) See A. Hargreaves, **Immigration, Race and Ethnicity in Contemporary France**, London: Routledge, 1995, p. 119.

ليبرالي مميز[1]. ويتحدث هؤلاء عن الأصول الإثنية واللغوية المتعددة للمهاجرين المسلمين وعن تنوع كبير في ارتباطاتهم الفردية بالتقاليد القديمة. ويقول الليبراليون إن هناك القليل لنخافه من معظم المهاجرين ولكن الكثير لنخافه من تبعات معدلات البطالة العالية في أوساطهم ومن التحيز الأكبر الذي يخضعون له. وبإمكان المسلمين في أوروبا أن يستوعبوا في المجتمع الغربي. ويؤكد هؤلاء الليبراليون أن حضور الإسلام والمسلمين في أوروبا إنما يمثل كارثة ثقافية فقط بالنسبة لليمين المتطرف، وأن رهاب الأجانب الذي يعاني منه هذا اليمين متجذر في الأهلانية الرومانتيكية التي يتبناها، وبالتبعية في رفضه للمبادئ العالمية للتنوير. ويعبر الليبراليون في هذا الأمر كما في غيره عن التسامح والمجتمع المفتوح.

ويمكن أن تكون كل هذه المزاعم صحيحة، بيد أن مواقف الليبراليين فيها العديد من الطبقات أكثر مما يفترض. فلنبدأ مثلًا بقضية الرفض «الإسلامي» لمبدأ الجمهورية العلمانية (كما هو ممثل في قضية الحجاب Affaire du foulard)، وبالهجوم «الإسلامي» على مبدأ حرية التعبير (كما هو مجسد في قضية سلمان رشدي)، فإن هذه القضايا أثارت غضب الليبراليين واليسار بدرجة لا تقل عن اليمين المتطرف. لقد قرأت مثل كل هذه الأحداث كقطعة واحدة من اللجوء الإسلاموي إلى العنف المدني في شمال أفريقيا وغرب آسيا، وأدت بالليبراليين إلى التساؤل بتشكك متزايد عما إذا كانت التقاليد الإسلامية (باعتبارها منفصلة عن حامليها) يمكن أن تجد لها مكانًا شرعيًا في المجتمع الغربي الحديث.

غير أنني سأبدأ من موضع آخر. فأنا لا أركز هنا على المعارضة الليبرالية لعدم تسامح الجناح اليميني أو استيائه من المهاجرين ضيقي الأفق، بل على سؤال أوسع: هل يمكن للممارسات والخطابات الأوروبية المعاصرة أن تمثل مجتمعًا متعدد الثقافات يمثل فيه المهاجرون (الباكستانيون في بريطانيا والأتراك في ألمانيا وسكان شمال أفريقيا في فرنسا) جزءًا حاليًا منه؟ ولكي نجيب على هذا السؤال، ينبغي أن أبدأ بمعالجة تساؤل آخر: كيف تمثل أوروبا من خلال هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم أوروبيين أصليين؟

---

(1) نجد العديد من هذه الأصوات في المجموعات الأخيرة؛

B. Lewis and D. Schnapper, eds., **Muslims in Europe**, London: Pinter, 1994: S. Z. Abedin and Z. Sardar, eds. **Muslim Minorities in the West**, London: Grey Seal, 1995; G. Nonneman, T. Niblock, and B. Szajkowski, eds. **Muslim Communities in the New Europe**, London: Ithaca Press, 1996.

يعود الانشغال العام بفكرة الهوية في العلوم الاجتماعية إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. وتؤشر هذه الفكرة عن معنى جديد للكلمة، يؤكد على مواقع الفرد الاجتماعية وكذلك الأزمات الإنسانية في عالم متزايد الغموض[1]. فأصبحنا نعلن أن «هذا هو اسمي.. وإني أريدك أن تعرفني بهذا الاسم». لقد أصبحت الهوية تعتمد أكثر من أي وقت مضى على اعتراف الآخر بالذات. وفيما سبق، كان المعنى الأكثر شيوعًا لـ «الهوية» هو «التطابق» كما يتضح في الجملة القائلة ليس كل المسلمين لديهم مصالح «متطابقة Identical»، وكما هو الأمر مع «بطاقات الهوية». وفي أوروبا كانت النقلة الأجدد في معنى «الكلمة» أحدث من تلك التي وقعت في أميركا. وربما في الحالتين فإن خطاب الهوية لا يشير إلى إعادة اكتشاف الولاءات الإثنية بقدر ما يشير إلى تقويض اليقينيات القديمة. ويتأسس موقع هذا الخطاب على الخوف المكبوت. أرى أن فكرة الهوية الأوروبية ليست مجرد مسألة الكيفية التي تعاد لها صياغة الحقوق والالتزامات القانونية. كما أنها ليس ببساطة مسألة الكيفية التي يصاغ بها اسم أكثر تضمينية كي تندرج تحته الولاءات المرتبطة بالولاءات الوطنية والمحلية. بل هي معنية بـ «الإقصاءات» وبالرغبة في أن يدرك هؤلاء المستبعدون ما يشتمل عليه الاسم الذي اختاره شخص لنفسه. إن خطاب الهوية الأوروبية هو عرض لمخاوف حول غير الأوروبيين.

المسلمون وفكرة أوروبا

ما هو نوع الهوية إذن الذي تمثله أوروبا للأوروبيين؟ إن أية إجابة إمبريقية على هذا السؤال ستقوم على بحث شامل في الأدب والإعلام الشعبي والنقاشات البرلمانية والمقابلات المحلية. بيد أن اهتمامي بالأساس هو تحليل أجروميات الخطاب، كما هو موضح في مفهوم «أوروبا»، بدلًا من تعقب انتشاره الإمبريقي. لذلك، أستهل بإجابة جزئية على هذا السؤال. فلنتأمل في القصة الصحافية كما نشرتها مجلة «**التايم**» الأميركية عام 1992 حين غطت فيها محاولة تركيا الحصول على عضوية في الجماعة الأوروبية: «مهما كانت الطريقة التي يتم التعبير عنه بها، فهناك شعور في أوروبا الحديثة، نادرًا ما يتم

(1) يشير فيليب غليسون Philip Gleason إلى أن الطبعة الأولى من كتاب «**الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية**» والمنشورة بين 1930 ـ 1935، لم يرد فيها أي ذكر لمصطلح «الهوية»، وأن هذا المصطلح قد ظهر فقط في طبعة عام 1968، انظر:
«Identifying Identity: A Semantic History», **The Journal of American History**, vol. 69, no. 4, 1983.

الإفصاح عنه صراحةً، بأن المسلمين الذين تمتد جذورهم إلى آسيا لا ينتمون إلى العائلة الغربية، التي حاول بعض أعضائها على مدار قرون دفع الأتراك خارج أوروبا التي هددوا بالاستيلاء عليها. يقول أحد الدبلوماسيين الألمان إن عضوية تركيا من شأنها أن تميع من أوروبية الجماعة الأوروبية»[1].

من الجلي أنه لا الإبادة الجماعية التي مارستها الدولة النازية ولا محاولتها الاستيلاء على أوروبا قد أدت إلى مشاعر في أوروبا الغربية من شأنها أن تثير الشك حول المكان الذي تنتمي إليه ألمانيا. إنني لا أضع هذه المقولة بروح جدالية. بل على النقيض، إنني أؤكد أنه مع التسليم بفكرة أوروبا قائمة، فإن مثل هذا العنف لا يميع من أوروبية ألمانيا، إذ إن العنف، إلى جانب أشياء أخرى، يمثل لغة أخلاقية معقدة. إن التضامن الأوروبي، مع بعده عن التهدد بالعنف الداخلي، فإنه يستمد قوته من العنف ذاته.

دعوني أشرح هذه النقطة: يجادل طوني جودت **Tony Judt** بقوة أن فكرة أوروبا تقف باعتبارها قمعًا للذاكرات الجماعية حول التعاون الواسع مع الجرائم النازية في الغرب والشرق على السواء، وكذلك الأعمال الوحشية وأشكال القسوة المدنية التي كانت كل الدول مباشرة أو غير مباشرة مسؤولة عنها[2]. غير أن رواية جودت ليس لديها ما تقوله حول العنف المرتكب في الحقبة نفسها خارج أوروبا على يد الأوروبيين في، لنقل، المستعمرات الأفريقية أو في الشرق الأوسط. كما لم يذكر شيئًا حول الجزائر التي كانت في النهاية إقليمًا داخليًا في فرنسا. أؤكد أن تعليقي هنا ليس حكمًا أخلاقيًا بل وصفي. إذ إن له علاقة بالكيفية التي يمكن من خلالها تعقب الحدود المفهومية للتضامن الأخلاقي والقانوني. إنني لا أعترض على عدم تناول جودت العنف الكولونيالي في نقاشاته. بل هي إشارة إلى أهمية ما يفكر فيه. وأقول إن تناوله للذنب الجماعي مقتصر بالضبط بالطريقة نفسه التي تعرف بها «خرافة أوروبا» حدود تضامنها. «لا تقمع «خرافة أوروبا» فقط الذاكرات الجماعية عن العنف داخل أوروبا، بل إن انبعاث هذه الخبرات باعتبارها ذكريات هو ما يقوى هذه الخرافة. ويعتبر الفشل الأخلاقي البين في هذه الخبرات مبعث عار لأن الأوروبيين يحاولون التغطية على مظاهر القسوة في أوروبا على «أوروبيين

(1) **Time**, October 19, 1992, p. 31.

(2) Tony Judt, «The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe», **Daedalus**, vol. 121, no. 4, 1992.

آخرين» بدلًا من مواجهة الحقيقة كليةً. إن الهجوم التركي على أوروبا والتوحش الأوروبي على غير الأوروبيين لهما مكانة بارزة جدًا في عالم القانون الدولي.

تاريخيًا، لم يهدد الأتراك أوروبا بل عالم المسيحية، إذ إن أوروبا لم تكن منفصلة عن هذا العالم. ويكتب دينيس هاي Denys Hay قائلًا «بالنسبة للدبلوماسيين وأهل الاختصاص، فإن تدخل الأتراك كان حقيقة لا يمكن إغفالها، وربما أفرز القبول بوجود دولة مسلمة في عالم الدبلوماسية قد أفرز رفضًا مبكرًا للمسيحية في مجال العلاقات الدولية... لقد حافظت لغة الدبلوماسية على المصطلحات الراسخة؛ فوجدت مصطلحات مثل «العدو المشترك والجمهورية المسيحية والعالم المسيحي ومقاطعات المسيحية» في صياغة عدد ضخم من اتفاقيات القرن السابع عشر المبكر. ووجد الأمر نفسه في رسائل فقهاء القانون الدوليين نزولًا إلى هوغو جروتشوس وحتى من جاء بعده. إذا كان التركي غير مختلف تحت القانون الطبيعي، فبالتأكيد قد كان مختلفًا تحت القانون الإلهي: فالتركي لم يكن أقل بكثير من «عدو طبيعي» للمسيحيين»[1].

لقد تعقب ريتشارد توك Richard Tuck بعض النقاشات التي جرت في القرنين السادس والسابع عشر حول إمكانية أن يعقد الملوك المسيحيون اتفاقيات ملزمة مع الكفار (غير المسيحيين). ويقتبس توك من اللاهوتي البروتستانتي بيترو مارتيري (فارميلي) Peter Martyr (Vermilgi)، والذي دان المعاهدة المبرمبة بين ملك فرنسا والأتراك باعتبارها غير قانونية. بيد أن هوغو غروتشس رفض أطروحة مارتيري القائلة بأن ليس من الممكن للمسيحين أن يدخلوا في اتفاقيات مع غير المسيحيين بحجة أن الآخرين يفتقدون الأخلاق؛ وبدلًا من هذا أكد غروتشس أن غير المسيحيين هم «جيران» وبالتالي يجب أن تشملهم الحماية والحب، «كما أمرنا الرب». (طبقًا لتوك، فإن هذا الرأي لم يكن منفصلًا عن حقيقة أن غروتشس قد أيد أن يذهب الهولنديون لتوقيع معاهدات تجارية مع سلطنة جوهور (تقع حاليًا ضمن الاتحاد الماليزي) في جزائر الهند الشرقية على حساب البرتغاليين). غير أن غروتشس قد أضاف إلى قانونية المعاهدات مع غير المسيحيين نوعًا جديدًا من قواعد مشروعية الحرب ضدهم بمقتضى الحق في معاقبة هؤلاء الذين ينتهكون قانون الطبيعة. ويعقب توك على هذا بالقول «إن الفكرة القائلة بأن الحكام الأجانب يحق

(1) Denys Hay, **Europe The Emergence of an Idea**, Edinburgh: Edinburgh University Press, .1957, pp. 14 - 113.

لهم معاقبة الحكام الطغاة والمتوحشين والقراصنة والذين يقتلون المستوطنين والذين يتعاملون بغير إنسانية مع آبائهم قد شرعنت جزءًا كبيرًا من ممارسات الأوروبيين ضد السكان الأصليين حول العالم. وأعتقد أن السبب الرئيس الذي دفع غروتشس إلى تطوير أطروحته هذه في هذا الاتجاه، هو أن الهولنديين قد شرعوا في تغيير طبيعة نشاطاتهم في العالم غير الأوروبي منذ باكورة مؤلفاته، حيث أخذوا تحديدًا في ضم أراضٍ جديدة إليهم»[(1)]. ومن ثم كان يمكن عقد تحالف مع الأتراك على أساس كونهم بشرًا بيد أن التحالف يعني التضامن. وعلى النقيض من هذا، مثلت العديد من الأعراف والممارسات خروقًا للقانون الطبيعي وأخرجتهم من نطاق العالم المسيحي.

أما بالنسبة للتشكك الأوروبي المعاصرة تجاه تركيا، فإن التاريخ المسيحي، الذي احتفظ بقدسيته في القانون الدولي، غالبًا ما يتم استدعاؤه في لغة علمانية باعتباره المؤسس لهوية قديمة. كما أن لخطاب القانون الدولي، والممارسات التي يبررها، مكانة مركزية في علاقة هذا الخطاب مع «غير أوروبا».

ولنفكر في مثال آخر: وهو الحوار الذي أجرى في العام 1995 مع تادوش ماجوفيكي Tadeusz Mazowieki حول استقالته المبدأية (القائمة على مبادئ الضمير) كالمقرر الخاص بلجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في البلقان. ففي أجزاء الحوار، طرح الصحافيان برنارد أوسر Bernard Osser وباتريك سان أكسبوري Patrick Saint Exupery[(2)] السؤال التالي: «أليس من الغريب أن تسمع نفسك، كبولندي ومسيحي، وأنت تدافع عن البوسنيين وأغلبهم من المسلمين؟» وقد يتعجب بعض القراء من أن يقوم مثقفان فرنسيان، من ورثة التنوير العلماني، أن يصيغا سؤالًا كهذا في أوروبا في يومنا هذا. غير أن الهدف من هذا السؤال الرئيس هو انتزاع المطالبة بالتسامح التي كان الصحفيان على يقين من إعلانها القادم (أي في الإجابة). لذلك، أجد أن الأكثر دلالة هو أن ماجوفيكي لم يعبر عن اندهاشه من السؤال نفسه، فرد كما هو متوقع بالدعوة إلى التسامح. فهو يؤكد للصحافيين أن الحرب في البوسنة ليست حربًا دينية، وأن مسلمي البوسنة ليسوا خطرًا

(1) Richard Tuck, **The Rights of War and Peace**; Political Thought and the International Order from Grotius to Kant, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 103.

(2) B. Osscr and P. de Saint Exupery, «The UN's Failure: An Interview with Tadeusz Mazowiecki», **New York Review of Books**, vol. XLII, no. 14 September 21, 1995.

على أوروبا. كما قال محذرًا «إذا لم تكن أوروبا قادرة ونحن في نهاية القرن العشرين على التعايش مع الجاليات الإسلامية، فالأمر ينذر بشر لنا جميعًا».

يكمن افتراض ماجوفيكي (الذي قبله محاوراه الفرنسيان بلا تعقيب) هو أن المسلمين البوسنة قد يكونوا «في» أوروبا، لكنهم ليسوا «من» أوروبا، ولهذا السبب بالضبط يجب أن يعاملوا بتسامح. فعلى الرغم أنهم لم يهاجروا من آسيا (في الحقيقة، هم لا يختلفون إثنيًا عن كل العرق الأبيض الأوروبي)، وعلى الرغم من أنهم قد تكيفوا مع مؤسسات سياسية علمانية (بقدر ما يمكن أن يقال عن المجتمعات البلقانية[1]، فلا يمكن لهم أن يدعوا الأوروبية، كما يستطيع سكان أوروبا المسيحية. وذلك لأن المسلمين هم دخلاء عن جوهر أوروبا الذي يمكن تصوره بين «النحن» و«الهم».

بالنسبة لكل من الليبراليين واليمين المتطرف، فإن تمثيل أوروبا يتخذ شكل سردية، يكمن أحد آثارها في استبعاد الإسلام. ولا أعني بهذا القول إن كلا الجانبين يحمل نفس العداء تجاه المسلمين الذين يعيشون في أوروبا[2]. كما أني لا أفترض أن المهاجرين المسلمين بأي شكل من الأشكال مسؤولون عن مأساتهم العملية. بل إن ما أعنيه هو أن سردية أوروبا هي بالنسبة لليبراليين، كما هو بالضبط بالنسبة لليمين المتطرف، تشير إلى فكرة الجوهر غير المتغير، وأن الجدل بين الطرفين لا يعدو إلا الحديث عن نوع «التسامح» الذي يدعو إليه هذا الجوهر.

---

(1) «في الممارسة التاريخية» يكتب Fracois Thual «القوقازيون، البلقان، اليونانيون، السلافيون، المسيحية الأرثوذكسية لم تعرف العلمانية القائمة على الفصل بين الكنيسة والدولة»
(«Dans le monde orthodoxie, la religion sacralise la nation, et la nation protege la religion», Le **Monde**, January 20, 1998, p. 13).
من الحقائق المعروفة على نطاق ضيق، والتي نادرًا ما تم نشرها أن الدستور اليوناني قد تم إصداره باسم الثالوث المقدس، وأنه يؤكد على أن الديانة السائدة في اليونان هي تلك التابعة لكنيسة السيد المسيح الأرثوذكسية الشرقية».

(2) على الرغم من أنه من الصعب تمييز عداء الليبراليين العلمانيين عن اليمين المتطرف في كثير من الأحيان. في فرنسا، على سبيل المثال، عندما أوقف ناظر مدرسة ثلاث تلميذات مسلمات لارتدائهن الحجاب، على أساس أنها مخالفة للقوانين الفرنسية العلمانية، أنتج الانقلاب اللاحق على قرار ناظر المدرسة بوقف التلميذات، من قبل وزير التعليم، استجابة ملحوظة. مجموعة من كبار المفكرين، من بينهم Regis Debray، وAlain Finkelkraut، قارنوا بين قرار الوزير، وبين ترضية ألمانيا النازية في ميونيخ عام 1938. «ضمنيا» يلاحظ هارجريفز Hargreaves أن «التقدم الإسلامي الذي أحرزته ثلاث فتيات في كريل، يمثل في الوقت الحالي تهديدًا مماثلًا للرفاهية المستقبلية في فرنسا». ساعدت الطريقة التي طرحت بها القضية بشكل علني، حزب الجبهة الوطنية اليميني المتطرف على الفوز الكاسح في الانتخابات بالقرب من باريس، وهو الحدث الذي ساهم بدوره في تعديل سياسة الحكومة بشأن الهجرة.
(انظر: **Hargreaves**, pp. 26 ـ 125).

الإسلام وسردية أوروبا

ليست أوروبا مجرد قارة، كما نقرأها دائمًا، بل حضارة. ولم تعد كلمة «حضارة» ذات ألق في الغرب كما كانت مع منعطف القرن التاسع عشر، لكنها تبدو وقد عادت من جديد. ويعترض البعض قائلًا إن مصطلح «حضارة» لا ينبغي تطبيقه فقط على أوروبا، في ما يؤكد أن هناك شيئًا ما يتشاركه الأوروبيون. ومن ثم يقول مايكل وينتل Michael Wintle، «كي نتحدث بمنطق ثقافة أو حضارة أو هوية أوروبية واحدة أو فريدة، فإن هذا سرعان ما يقودنا إلى تعميم غير مستدام، وإلى سلوك متهور وادعاءات خاطئة حول القارة التي ننتمي إليها. ومع ذلك، لو أودعنا الشعور بالانتصار جانبًا، فهناك تاريخ طويل من المؤثرات والخبرات، هناك تراث، لم يلمس كل أجزاء أوروبا وكل الأوروبيين على النحو نفسه، وبالتالي صعب، وربما من الخطر، تعريفه بجمل واحدة أو حتى بفقرات، لكنه محسوس ومجرب بطرق ودرجات مختلفة من قبل «الذين يعتبرون أوروبا وطنهم»، كما أنه مدرك، سواء اتفقنا أو اختلفنا، من قبل هؤلاء الذين خارج القارة»[1].

ويستمر ونتل قائلًا بأن التأثيرات الأساسية للتجربة الأوروبية تتمثل في الإمبراطورية الرومانية والمسيحية والتنوير والتصنيع. ولأن هذه المراحل التاريخية لم تؤثر في خبرة المهاجرين المسلمين، «فأوروبا ليست وطنًا لهم». وهذه الخبرات هي بالضبط ما يشير إليه الآخرون باعتبارها «الحضارة الأوروبية» ذلك المفهوم الذي يعتبر «أوروبا» موضوع حضارة وليس مجرد مساحة أرض طبيعية.

ويلاحظ ريموند ويليامز Raymond Williams أن كلمة «حضارة» تستخدم اليوم بثلاثة معانٍ: (1) تطور عالمي (كما هو الحال في «الحضارة الإنسانية»)؛ و(2) الشخصية الجماعية لشعب ما أو لحقبة التي تختلف عن ولا يمكن قياسها بالآخرين (كما هو الحال في «حضارة عصر النهضة في إيطاليا»)؛ و(3) ثقافة مجتمع ما يمكن تصنيفها كأدنى أو أعلى من غيرها، وربما تكون أيضًا قادرة على القيام بتطور أوسع[2]. وعلى الرغم من أن ويليامز لا يقول هذا صراحة، فإن الثلاثة معاني إنما توضح جوهر «الحضارة الأوروبية»: فهي تتوق لأن تكون عالمية (بسبب الوضع «الإنساني»)؛ وتدعي أنها متميزة (فهي تعرف الحداثة باعتبارها مضادة للتقليد)؛ كما أنها وبلا شك، بالمعايير القابلة للقياس الكمي،

(1) Michael Wintle, «Cultural Identity in Europe: Shared Experience», in M. Wintle, ed., **Culture and Identity in Europe**, Aldershot: Avebury, 1996, p. 13; emphasis added.

(2) Raymond Williams, **Key Words London: Fontana**, 1983.

هي الأكثر تقدمًا، وتعرف أنها كذلك فتضم إليها أميركا الشمالية. وتتطلب هذه المعاني مجتمعة تعريفًا سرديًا لـ «أوروبا».

يفترض كل من المثالين الصحافيين اللذيْن اقتبستهما سابقًا وجود تعريف تاريخي لأوروبا باعتبارها حضارة. غير أن هذا الافتراض يحدث بطريقة غاية الضمنية. ويعتبر كتاب هيو تروفر روبر RoperHugh Trevor المعنون بـ «**صعود أوروبا المسيحية The Rise of Christian Europe**»[1] واحدًا من العديد من النصوص الأكاديمية التي تعبر عن جوهر الهوية الأوروبية صراحة باستخدام السردية التاريخية. وهو كتاب شائق لأنه يعرف الحضارة الأوروبية، وبالتالي، الهوية الأوروبية باعتبارها سردية، أو على الأقل باعتبارها بداية سردية ذات نهاية مألوفة. ويقدم نص تروفر روبر، مثل غيره من النصوص التي قد يقارن بها، مفهومًا مزدوجًا للتاريخ: فهو تاريخ «فكرة أوروبا» وتاريخ «التاريخ الأوروبي»[2]. كما أن للكتاب موقعًا تاريخيًا مثيرًا. فقد ظهر في العام 1965، عندما كان إنهاء الاستعمار البريطاني قد تم أو أوشك على الاكتمال، وعندما أوقف سيل المهاجرين غير الأوروبيين القادمين من المستعمرات السابقة من خلال التشريع، الذي تم تمريره من قبل حكومة العمال وسط اتهامات لها بخيانة مبادئها. وفي الوقت نفسه، كان دور بريطانيا في حقبة ما بعد الإمبريالية موضوع جدل قوي في كل جوانب الطيف السياسي. وكان خيار «الانضمام إلى أوروبا» جانبًا مهمًا من هذا الجدل.

عندما يتحدث تروفر روبر عن «التاريخ الأوروبي»، فهو لا يعني سرديات حول سكان القارة، ولهذا السبب لا يوجد أي ذكر للإمبراطورية البيزنطية وأوروبا الغربية، أو أوروبا الشمالية الغربية (إلا إشارة عابرة عن تدميرية الفايكنغ)، أو حول اليهود (إلا باعتبارهم ضحايا)، أو حول إسبانيا الإسلامية (إلا باعتبارها وجودًا دخيلًا). ومن ثم، فـ «التاريخ الأوروبي» ليس إلا رواية لهوية يشتقها الكثيرون من «الحضارة الأوروبية (أو الغربية)»، أي أنه سردية تسعى إلى تمثيل المكان المتجانس والزمان الخطي.

(1) H. Trevor Roper, **The Rise of Christian Europe**, London: Thames and Hudson, 2nd ed., 1965. وصفت من قبل الناقد بالملحق الأدبي **للتايمز** بأنها «واحدة من أكثر أعمال التأريخ روعة والتي نشرت في إنكلترا في هذا القرن» وقد أعيد نشر هذا الكتاب مرات عديدة كان آخرها في عام 1989.

(2) For example, D. Hay, **Europe: The Emergence of an Idea**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957; J. B. Duroselle, **L'idee d'Europe dans l'histoire**, Paris: Denoel, 1963; R.H. Foerster, Europa: **Geschichte einer politischen Idea**, Munich: Nymphenburger, 1967; K. Wilson and J. Van der Dussen, eds., **The History of the Idea of Europe**, London: Routledge, 1995.

إذن، ما هو جوهر الهوية الحضارية؟ يذكّر تروفر روبر قراءه بأن الأفكار وراء تقنيات الحضارة الأوروبية قد جاءت من خارجها. وبالتالي، فإن الأشياء التي تنتمي إلى الحضارة الأوروبية هي تلك التي تم تبنتها «أوروبا» وعملت على تطويرها بإبداع. وبهذا يصبح التحسين الإنتاجي Productive Elaboration خاصية جوهرية لأوروبا كحضارة. أرى أن مثل هذه الرؤية لها منطق في سياق نظرية معينة للتنوير تدور حول الملكية قدمها جون لوك. لقد جادل لوك بأن ملكية الفرد إنما تنبع من مزج العمل بالمشاعات في هذا العالم. فيقول لوك «لقد منح الرب العالم للبشر على المشاع، ولأنه منحهم إياه لمنفعتهم ولتحقيق أعظم أسباب الراحة في الحياة، فقد كانوا قادرين على أن يستخلصوا منه ما أرادوا. ولا يمكن لأحد أن يفترض أن الرب قد قصد بهذا العالم أن يبقى مشاعًا وبورًا. فقد وهبه للكادحين والعقلانيين (وقد قصد بالعمل أن يكون عنوان الرب لهذا)؛ لا لمطامع ونزوات المتصارعين والمتنازعين»[1]. وبهذا، فإن الملكية، التي تحق للشعوب كلها، «أوروبية» بقدر ما استطاع الأوروبيون السيطرة عليها ونموها ومرروها قانونيًا لأجيال من الأوروبيون باعتبارها إرثًا لهم.

وعلى هذا النحو، يصبح «التاريخ الأوروبي» هو تاريخ الأفعال الإنتاجية المستمرة التي تعرف القانون، وتُعرف به على السواء. ويقع القانون في القلب من هذه الفصة، ليس فقط بمعنى الشخصية والطبيعة والجوهر الخاص لشخص ما وشيء ما. بل هو قصة يمكن روايتها بمفهوم التحسين والتراكم، الذي لم تكن الثورة الصناعية بالنسبة إليه إلا مجرد مرحلة تاريخية (وإن كانت مركزية). وطبقًا لهذا المفهوم، فإن «الحضارة الأوروبية» هي ببساطة مجموع الخصائص، أي كل الأفعال المادية والمعنوية التي تعرف الهوية الأوروبية.

ويستتبع هذه النظرة لأوروبا أن الأوروبيين الحقيقيين يكتسبون هوياتهم الفردية من شخصية حضارتهم. وبدون هذا الجوهر الحضاري، يصبح الأفراد الذين يعيشون في كنف أوروبا غير مستقرين ومبهمين. ولهذا السبب ليس كل سكان القارة الأوروبية أوروبيين «حقيقين» أو «كاملين». فالروس هامشيون بوضوح بالنسبة لأوروبا. وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، كان اليهود الأوروبيون هامشيين أيضًا، ولكن منذ تلك

(1) J. Locke, **Two Treatises of Civil Government,** Book II, Chapter V. paragraph 34; emphasis added.

الانعطافة، بدأ خطاب «التراث اليهودي المسيحي» المتصاعد في التأشير على تضمين لمكانة اليهود في أوروبا[1]. أما إسبانيا القروسطية فهي غريبة تمامًا عن أوروبا. فعلى الرغم من أن إسبانيا تقع جعرافيًا في أوروبا، إلا أنه ينظر إلى إسبانيا العربية من القرن السابع إلى القرن الخامس عشر باعتبارها خارج «أوروبا» على الرغم من الصلات والتبادلات الودية الضخمة بين المسلمين والمسيحيين واليهود الذين عاشوا في شبه الجزيرة الأيبيرية في تلك الفترة.

وهناك معضلة تواجه أي مؤرخ يحاول بناء حدود تصنيفية لـ «الحضارة الأوروبية»، ومنبعها في أن السكان الذين يعرفون بوصف «الإسلام»، هم على نحو واسع، الورثة الثقافيون للعالم الهيليني (اليوناني)، وهو العالم نفسه الذي تدعي «أوروبا» أن جذورها تمتد إليه. وبالتالي، يستوجب إنكار الصلة الحيوية التي تربط «الحضارة الإسلامية» بالخصائص التي تعرف جزءًا كبيرًا مما هو جوهري لـ «أوروبا»؛ إذا ما تم التسليم بوجود فارق حضاري في ما بينهما. ويبدو أن هناك خطوتين للقيام بهذا؛ أما الأولى، فهي من خلال إنكار وجود جوهر خاص بـ «الإسلام» فيمكن تمثيله باعتباره «حضارة ناقلة Carrier Civilization» ساعدت على نقل عناصر مهمة إلى أوروبا من الخارج، وهي عناصر مادية وثقافية ارتبطت على نحو طارئ بالإسلام[2]. أما الخطوة الثانية، فهي أن هناك جوهرًا مرتبطًا بهذه الحضارة الناقلة، ويتمثل في العداء «المحكم» لكل من هم غير مسلمين. إن مثل هذا الصفة تضع الإسلام باعتباره المغاير (النفسي) Alter الرئيس لأوروبا. إذن يصبح هذا العداء المزعوم للمسيحيين عاملًا أساسيًا في تكوين الحداثة الأوروبية. ومن خلال هذا، كما هو في عدد من السرديات التاريخية الأخرى، يمنح الدور التعارضي «الإسلام» هوية شبه حضارية[3]. إن أحد جوانب هوية الحضارة الإسلامية هو كونها تمثل محاولة مبكرة لتدمير حضارة أوروبا من الخارج؛ ويتمثل جانب آخر منها في

---

(1) بالطبع لم تختف معاداة السامية في أوروبا. ولكن لا أحد يطمح إلى السمعة الطيبة يمكنه الآن أن يتحمل أن يكون معروفًا علنًا بأنه معاد للسامية.

(2) العرب أنفسهم، لديهم القليل ليقدمونه، ولكن كناقلين للحضارة، فإن خدماتهم إلى أوروبا كانت جليلة (Trevor Roper. p. 141).

(3) وبلغة تريفور روبير Trevor Roper الخلابة: «سيأتي من هذا الاتحاد (بين السلطة الكنسية والإقطاع)، في الوقت المناسب، الهجوم المرتد الذي يجمع بين المادي والروحي، من الغرب المستعبد، ضد المسلمين المستغلين له: الحملات الصليبية» (op.cit., p. 100).

كونها تؤشر على البيئة الأخلاقية المفسدة التي ينبغي لأوروبا الاستمرار في النضال من أجل التغلب عليها في الداخل[1].

ليس بناء الاختلاف الحضاري استبعاديًا على نحو مبسط. إذ إن نزع الجوهر عن الإسلام هو أمر لصيق بالنموذج المعرفي لكل من يفكر في قضية استيعاب الشعوب غير الأوروبية في الحضارة الأوروبية. تجعل الفكرة القائلة بأن الخبرة التاريخية لشعب ما ليست جوهرية بالنسبة إليه، وإنه يمكن الانسلاخ منها إذا ما توفرت الإرادة لذلك، تجعل من الممكن المجادلة بقوة حول ادعاء التنوير بالعالمية: فيمكن للمسلمين، باعتبارهم عناصر في الفئة التجريدية المعروفة بـ «البشر»، أن يستوعبوا في (أو كما ذهب بعض المنظرين مؤخرًا) «أن يترجموا» إلى الحضارة العالمية («الأوروبية») بمجرد أن يجردوا أنفسهم مما يعتبرونه (عن خطأ) جوهريًا بالنسبة إليهم. كما أن الاعتقاد بأن البشر يمكن أن ينفصلوا عن تواريخهم وتراثهم من شأنه أن يجعل الجدل حول أوروبة العالم الإسلامي ممكنًا. وبالمنطق نفسه، يؤكد هذا الاعتقاد أيضًا على اعتقاد آخر بأن «استيعاب» الحضارة الأوروبية للمهاجرين المسلمين الموجودين بالفعل داخل الدول الأوروبية، سواء لخير أو لشر، أمر ضروري ومرغوب.

في هذا التمثيل، يعتبر محرك «التاريخ الأوروبي» هو قصة القوة الأوروبية النشطة في إعادة بناء العالم (داخل أوروبا وخارجها) بصورة فاوستية[2] (نسبة إلى فاوستوس غوته). وليس الماضي الأوروبي مجرد حقبة من القوة العابرة للبحار التي تلاشت الآن على نحو حاسم. بل هو بداية تحول عالمي غير قابل للتراجع وسيبقى جزءًا لصيقًا بـ «الخبرة الأوروبية»، وجزءًا من سبب تحول أوروبا إلى ما هي عليه اليوم. ولا يمكن أن يتم تمثيل

(1) وبالتالي، كانت إشارة تريفور روبر عن الصليبيين الأوروبيين الذين أسسوا إمارة في القدس منذ نهاية القرن الحادي عشر وإلى نهاية القرن الثاني عشر؛ «استمرت المملكة المسيحية في القدس أقل من قرن من الزمان. اختفت الفضائل المسيحية، مثلما كانت، من الشرق. ونفدت السلالات الحاكمة... الأبناء، أو بالأحرى الخلفاء، حيث كانت هناك قلة في الأبناء، ركنوا إلى حياة التعايش المترفة شهدت تفسخ القيود الإقطاعية، والانغماس في الملذات الشرقية. (op. cit. p. 104) بالطبع يقصد، تريفور روبر، بكلمة «مسيحي» أولئك الذين نشأوا في «أوروبا»، لأن منطقة الشرق الأوسط في ذلك الوقت كانت مأهولة إلى حد كبير بالمسيحيين الأصليين الذين كانوا من المساهمين الرئيسيين في «الحضارة الإسلامية».

(2) On Europe's «Faustian» identity, see Agnes Heller, «Europe: An Epilogue?» in B. Nelson, D. Roberts, and W. Veit, eds., **The Idea of Europe: Problems of National and Transnational identity,** Oxford: Berg, 1991.

أوروبا بدون استدعاء هذا التاريخ، والطريقة التي قامت بها قوتها النشطة دائمًا ببناء حدودها الاستبعادية وتجاوزتها.

الحدود المتغيرة لأوروبا الحديثة؟

عادة ما يتم القبول بأن هناك العديد من الشعوب والثقافات التي تسوطن القارة الأوروبية، ولكن من المعتقد به أيضًا أن هناك تاريخًا واحدًا يجلي الحضارة الأوروبية، وبالتالي الهوية الأوروبية. يعبر الشعار الرسمي للجماعة الأوروبية (الاتحاد الأوروبي لاحقًا) عن هذه الفكرة من خلال «الوحدة في التنوع». بيد أن تعريف حدود مثل هذه الوحدة يستمر كمعضلة ملحة تواجه كل من هو مهتم بالقاعدة الحضارية للجماعة الأوروبية. لقد لاحظ بيري أندرسون Perry Anderson أنه يمكن إيجاد بعض الصعوبات حول تعريف الحدود في الخطاب الحالي، فيقول: «منذ أواخر الثمانينيات، طفق السياسيون ورجال الإعلام في هنغاريا والتشيك وبولندا، ومؤخرًا جدًا في سلوفينيا وكرواتيا، في محاولة إقناع العالم بأن هذه البلدان تنتمي إلى وسط أوروبا المتصل طبيعيًا بأوروبا الغربية، وهو متميزة تمامًا عن أوروبا الشرقية. ويمكن أن يصل هذا التمدد الجغرافي المضمن في هذه التعريفات إلى مداه. فمثلًا وصف (الشاعر البولندي) تشيسلاف ميلوش Czeslaw Milosz مدينة فيلنيوس (العاصمة الليتوانية) بأنها مدينة في أوروبا الوسطى. ولكن إذا كانت بولندا، دعنا من ليتوانيا، تقع في وسط أوروبا، فماذا يكون شرق أوروبا؟، منطقيًا ستكون الإجابة، لو تخيلناها، روسيا. ولكن لأن بعض الكتاب، وميلان كونديرا مثال آخر عليهم، ينكرون أن روسيا قد انتمت سابقًا وفي أي وقت إلى الحضارة الأوروبية، فنحن أمام لغز تدعي فيه مساحة جغرافية أنها وسط القارة وحدودها في الوقت نفسه»[1].

إن سرد أندرسون الحاذق يبرز لا منطقية التعريفات الحديثة لأوروبا. غير أن سياسات الهوية الحضارية هي بالضبط ما يتم توظيفه في هذا الخطاب حول نطاق أوروبا. فبالنسبة للتشيكيين والبولنديين والهنغاريين، لا يتعلق الأمر فقط بالمشاركة في السوق الأوروبية المشتركة، ولكن أيضًا بإقامة مسافة بينهم وبين تاريخهم الاشتراكي. إن مسألة تعيين حدود أوروبا هي أيضًا مسألة ماهية جوهر الحضارة الأوروبية. فهذه الحدود تتضمن أكثر من

(1) P. Anderson, «The Europe to Come», **London Review of Books**, January 25, 1996.

مجرد الجغرافيا المرتبكة. فهي تعكس تاريخًا تتمثل غايته غير المرتبكة في فصل أوروبا عن العهود الغريبة («الشيوعية» و«الإسلام») وكذلك عن الأماكن الغريبة («عالم الإسلام Islamdom» و«روسيا»).

لقد أوضح جون غريفل أغارد بوكوك J. G. A. Pocock جانبًا آخر من سياسات الحضارة، فيقول: «إن «أوروبا»، سواء أضفنا إليها أميركا الشمالية التي يجعل وجودها «أوروبا» «الحضارة الغربية»، هي مرة أخرى إمبراطورية بمعنى أنها منطقة متحضرة ومستقرة عليها أن تقرر ما إذا كانت ستمتد أو سترفض امتداد قوتها السياسية إلى حدود الثقافات العنيفة المتواجدة على حدودها، لا داخل نظامها الخاص»[1]. إننا نستشعر في فصل بوكوك بين «المنطقة المتحضرة» و«الثقافات العنيفة»، أن حدود أوروبا تحمي وتهدد وحدتها في آن واحد وأنها تحدد سلطتها وتشتبك مع القوى الخارجية التي دخلت في نطاقها. فلا يمكن لـ«الداخل» أن يحتوي الخارج، ولا يمكن للثقافات العنيفة أن تستوطن ثقافة متحضرة، ولا يمكن لأوروبا أن تحتوي على غير أوروبا. وبالتأكيد ليس بمقدور المهاجرين المسلمين الذين يحيون في قبضة المشاعر والأفكار الإسلامية أن يعيشوا بارتياح في المؤسسات المتحضرة لأوروبا العلمانية. غير أن أوروبا ينبغي لها أن تحاول أن تحتوي وأن تكبت وأن تدمج كل ما هو حواليها، وبالتبعية كل ما يأتي إلى داخلها. فالمصالح الطبقية والاقتصادية الأوروبية لا يمكن أن تظل حبيسة القارة الأوروبية. وهو الأمر نفسه بالنسبة لرغبتها في إنقاذ العالم أخلاقيًا، على الرغم من أن هذه الرغبة قد تملكت اليوم امتداد أوروبا المعروف بالولايات المتحدة الأميركية.

إن تمثيل حدود أوروبا بالطبع مسألة رمزية. إلا أن الرموز والشعارات لها تاريخ. ومثلها مثل حدود الدول المكونة لها، فإن حدود الجماعة الأوروبية منصوص عليها في المعاهدات وفقًا لاتفاقات القانون الدولي، وهي النتيجة التراكمية للسرديات السابقة حول أوروبا. لقد تشكلت وضعية حدود الدول المفردة، وكذلك وضعية نظام القانون الدولي الذي ينظم المجتمع الواسع المكون من الدول القوميات من خلال سرديات أوروبا.

ويلخص آدم واطسون Adam Watson قائلًا «لم يكن توسع أوروبا موحدًا ولا منظمًا. لقد حدث عبر العديد من القرون، ولأسباب عديدة واتخذ أشكالًا متنوعة. ومن

(1) J. G. A. Pocock, «Deconstructing Europe», **London Review of Books**, December 19, 1991.

خلال التسلسل الزمني يمكننا التمييز أربع مراحل. أما الأولى فتملثت في الحملات الصليبية على شبه الجزيزة الأيبيرية وحول بحر البلطيق. وغطت المرحلة الثانية ثلاثة قرون من التنافس بين الحملات الاستكشافية البحرية والتوسعية والتطور الموازي في المجتمع الدولي الأوروبي. وثالثًا، كانت هناك مرحلة الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر التي مكنت «الوفاق الأوروبي European Concert» من أن يشمل بقية العالم وأن يدير معظم أجزائه. وأخيرًا، تقع المرحلة الرابعة في كون المجتمع الدولي قائمًا على النموذج الأوروبي، وإن كان الأوروبيون يقومون فيه بدور متواضع»[1]. إن الجزء المفقود في هذه القصة هو أن أوروبا ببساطة لم تتوسع في أعالي البحار فقط؛ بل صنعت نفسها من خلال التوسع. كما أن القصة تهون من الدور الذي يقوم به الأوروبيون، خاصة هؤلاء الذين يقطنون الولايات المتحدة، في تنظيم «المجتمع الدولي» وهو دور ليس بأية حال من الأحوال «متواضع». كما أن حدود أوروبا السياسية فقط عبر الزمن، بل أيضًا طبقًا للنموذج الأوروبي الذي يحكم العلاقات الدولية.

هل يمكن للمسلمين أن يُمثلوا في أوروبا؟ فباعتبارهم مواطنين في دول تشكل بدورها جزءًا مما يسميه آدم واطسون وآخرون المجتمع الدولي الأوروبي، فبالطبع، لطالما تم تمثيل (وتنظيم) المسلمين داخل هذا المجتمع. غير أن تمثيل المسلمين داخل الديمقراطيات الليبرالية الغربية هي مسألة مختلفة. مسألة تطرح سؤالًا لا ينطبق على حالة النظام الدولي، وهو كيف يمكن لدولة أوروبية أن تمثل «أقلياتها»؟

الديمقراطية الليبرالية الأوروبية وتمثيل الأقليات

استكشفتُ حتى الآن الفكرة القائلة بأن الإسلام مستبعد من تمثيلات أوروبا ومن السرديات التي تتشكل من خلالها تلك السرديات. أما الآن، فإنني أتناول المسألة من زاوية أخرى: فما هي احتمالات تمثل الأقليات المسلمية في دول أوروبية علمانية؟

وأستهل الإجابة بما يعتبره الكثير من القراء مقولة شائنة، وهي: إن أيديولوجيا التمثيل السياسي في الديمقراطيات الليبرالية تجعل من العسير إن لم يكن من المستحيل أن يتم تمثيل المسلمين باعتبارهم مسلمين. لماذا؟ نظريًا لأن المواطنين الذين يشكلون أي دولة ديمقراطية

(1) A. Watson. «European International Society and Its Expansion», in H. Bull and A. Watson, eds., **The Expansion of International Society**, Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 32.

ينتمون إلى طبقة محددة فقط بما هو مشترك بين أعضائها وأعضائها فقط. أما ما هو مشترك، فهو ليس إلا مساواة مجردة بين المواطنين الأفراد بالنسبة لبعضهم البعض، وهكذا يصبح كل منهم واحدًا (مساويًا للآخر). لقد عبّرت ماري سوابي Marie Swabey عن هذه القضية بإيجاز قائلة: «إن مفهوم المساواة المركزي بالنسبة للديمقراطية هو تصور منطقي ورياضي بوضوح.. بمجرد الاعتراف بالمساواة، فلن تكون أفكار الأرقام وحساب كل فرد والتقرير من خلال الأرقام الأكبر بعيدة عن المتناول.. فيتم اعتبار المواطنين بعدد الوحدات المتساوية والقضايا التي ستكون موضع اتخاذ القرار من خلال جمع بعض هذه الوحدات. وما إن ندرك الكل (أي الدولة) باعتبارها مكونة من أجزاء (وهم المواطنون) تتصف رسميًا بالتميز، ولكن بدون اختلافات نوعية ذات صلة، فإننا نطبق الفكرة بحذافيرها. ولا يشتمل هذا على الافتراض القائل بأن الكل له سلطة على أجزائه فقط، بل أيضًا على الافتراض بأن ما يوجد «منه الكثير» له «بطبيعة الحال» وزن أكبر من ذلك الذي يختلف عنه فقط بمجرد أن يكون أقل منه. وفي الدولة الديمقراطية، يعبر عن هذه الفكرة باعتبارها الافتراض بأن رأي الشعب ككل، أو رأي الجزء الأكبر منه، له سلطة على أي مجموعة أقل في العدد»[1]. وتستطرد سوابي قائلة بأن هذا يستتبع أن رأى أي أغلبية «من المرجح أن يمثل تقريبًا رأي المجموع الكلي أكثر من أي جزء آخر». وفي هذا التصور، تكون الحكومة التمثيلية مستوعبة في فكرة الناتج الذي يكون ممثلًا إحصائيًا لـ «مجموع الكل» من المواطنين. وينطبق المبدأ نفسه على أجزاء من (الكل «الدولة») والتي طبقًا لها يتم تمثيل مجموع الناخبين الأفراد في الدوائر الانتخابية المحددة جغرافيًا. وليس من قبيل المصادفة أن التصور الإحصائي لمفهوم التمثيلية Representiveness قد ارتبط بشكل وثيق ببناء دولة الرفاه (وهي عملية بدأت مع نهاية القرن التاسع عشر) وبناء هيئات مركزية للإحصاءات الوطنية[2]. لقد كانت هذه التطورات ذات أهمية خاصة في تاريخ التفكير الإحصائي وفي تطور السياسات الديمقراطية على السواء، وتمثلت هذه التطورات في ظهور علم السكان، وتشريعات الآمان الاجتماعي، وأبحاث السوق وصناديق الاقتراع الوطنية.

وعليه، ومن حيث المبدأ، لا شيء يميز المسلمين عن غير المسلمين باعتبارهم

(1) Marie Collins Swabey, **The Theory of the Democratic State**, Cambridge: Harvard University Press, 1939. pp. 18 - 20; emphasis in original.

(2) See Alain Desrosieres, **The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning**, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

مواطنين يعيشون في دولة ديمقراطية أوروبية إلا كونهم متواجدين بأعداد أقل. بيد أن «الأقلية» ليست بالكامل مفهومًا كميًا من ذلك النوع الذي تفترضه سوباي، فهي ليست نتاج نظرية الاحتمالية المطبقة من أجل تحديد رأي الكتلة الجماعية أي «الشعب ككل». إن مفهوم الأقلية إنما ينبع من تطور تاريخ مسيحي معين. وهو تاريخ حل الرابطة التي تشكلت مباشرة بعد الإصلاح الديني بين الكنيسة القائمة والدولة الحديثة في طورها المبكر. ويقع مفهوم الأقلية «هذا» بدون ارتياح مع مفهوم التنوير العلماني حول المواطن المجرد.

لقد كان مذهب ما بعد الإصلاح الديني القائل بأن من مهم الدولة حماية التناغم الديني داخل مجالها السياسي، أو على الأقل أن تحرم المنشقين من بعض الحقوق كان أمرًا أساسيًا بالنسبة لتكوين الدولة العلمانية الحديثة. وعلى النقيض من هذا، كانت نظرية التنوير العلماني التي تفترض أن المجتمع السياسي مكون من مجموع مجرد لمواطنين متساوين قد ظهرت كنقد لعدم المساواة الدينية التي تتسم بها دول الحكم المطلق. ويعتبر «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» هو أشهر الوثائق التي تجسد هذه النظرية. وقد تعرضت هذه النظرية للنقد منذ اللحظة الأولى التي تم التعبير فيها عنها، ولا سيما من قبل إدموند بيرك الذي أعلن أنها تجيز المشاعر المدمرة، ومن قبل كارل ماركس الذي رأى أنها تسدل قناعًا على المصالح الذاتية للبرجوازية. ومع ذلك، يبدو أن الحركات التي قامت بدور حاسم في فصم عرى التحالف بين الكنيسة والدولة أنها كانت دينية أكثر منها علمانية، مثل الحركة التراكتارنية Tractarianism (والمعروفة أيضًا بحركة أوكسفورد) في إنكلترا والحركة الأولترامونتية Ultramonttanism (الداعية لسلطات وحقوق أوسع للبابوية الكاثوليكية) في فرنسا وفي أوروبا بشكل عام. وقد كانت الحجج التي ساقتها هذه الحركات دينية خالصة وهدفت إلى ضمان حرية كنيسة المسيح في مواجهة القيود التي تفرضها أية قوة دنيوية[1]. وكانت إحدى أكثر النتائج أهمية لانهيار الوحدة الكلية بين الكنيسة والدولة هو الظهور النهائي لـ «حقوق الأقلية» باعتباره موضوعًا مركزيًا في السياسة الوطنية. فقد أصبح أعضاء الأقليات مرة واحدة متساوين مع بقية المواطنين، وأعضاء في الجسد السياسي («أي الشعب ككل»). ولكن أيضًا ككتلة صغيرة، غير مساوية للأغلبية، وتطلب الحماية.

(1) Joseph Heim, «The Demise of the Confessional State and the Rise of the Idea of a Legitimate Minority», in J. W. Chapman and A. Wertheimer, eds., **Majorities and Minorities** (New York: New York University Press, 1990).

عنى التضمين السياسي للأقليات قبول مجموعات شكلتها سرديات تاريخية خاصة (ومتصارعة غالبًا) وذكريات ومشاعر ورغبات مجسدة كان على تلك السرديات أن تشكلها. وتتضمن الحقوق التي تطالب بها الأقليات الحق في ضمان الحفاظ على أنفسهم كمجموعات. ليست «حقوق الأقليات» قابلة للاشتقاق من النظريات العامة للمواطنة: فأوضاعها مرتبطة بالعضوية في جماعة «تاريخية» محددة، وليس في طبقة المواطنين المجردة. وبهذا المعنى ليست الأقليات مختلفة عن الأغلبيات، فهي أيضًا جماعة مشكلة تاريخيًا. أما حقيقة كونها أقل عددًا، فليست إلا موضع مصادفة. وقد تكون الأقليات عدديًا أكبر من كتلة المواطنين المتساوين الذين يستبعدون منهم. ففي الإمبراطورية البريطانية، حكمت أعداد ضخمة من رعايا المستعمرات من قبل دولة ديمقراطية مكونة من مواطنين هم أقل عددًا منهم بكثير عبر مجموعة من الأجهزة الدستورية، التي تعتبرهم قانونيًا وأيديولوجيًا أقليات [1]؛ إذ إن الأقليات هنا معرفة كأقليات فقط في بنية السلطة الهيراركية.

ولنأخذ حالة فرنسا؛ حيث إن المسلمين المتدينين القاطنين في فرنسا هم مماثلون للسكان المسيحيين (وما بعد المسيحيين) في البلاد من هذه الوجهة: فكل جماعة شكلت نفسها كـ «جماعة» من خلال سردياتها الخاصة. وتساعد هذه السرديات والممارسات التي تسمح بها على تعريف ما هو جوهري بالنسبة لكل جماعة. ويعني الإصرار في هذا السياق على أن الجاليات المسلمة لا ينبغي لها أن تعرف من خلال ما تعتبره جوهريًا لذاتها، المطالبة بأن عليهم ويمكنهم أن ينبذوا السرديات والممارسات التي يعتبرونها جوهرية بالنسبة لحياتهم كمسلمين. وبالطبع، فإن الاختلاف الأساسي بين «الأغلبية» و«الأقليات» هو أن الأغلبية تدعي أن الدولة الفرنسية هي دولتها الوطنية. بعبارة أخرى، إن الحد الذي تجسد فيه «فرنسا» السردية اليعقوبية (الاتجاه المتطرف في الثورة الفرنسية)، فإنها بالضرورة تمثل المواطنين المسيحيين وما بعد المسيحيين الذين تشكلوا من خلالها.

(1) إن المستعمرات، والبلدان التي تقع تحت الوصاية، أو الانتداب، ومعاهدات التدخل، وغيرها من الأشكال الشبيهة للاحتلال، جعلت من الممكن اليوم أن تقوم ديمقراطية ما بحكم جماعة غير متجانسة من السكان دون أن تجعل منهم مواطنين، بحيث يكونون معتمدين على دولة ديمقراطية، وفي الوقت نفسه منفصلين عن هذه الدولة. وهذا هو المعنى السياسي والدستوري للصيغة الحاذقة التي تقول: «تعد المستعمرات أجنبية في نظر القانون العام، وديمقراطية في نظر القانون الدولي»
(Carl Schmitt, **The Crisis of Parliamentary Democracy**, Cambridge, Mass.; MIT Press, 1985 (1926), p. 10).

ومن ثم، فإن إصرار جان لو بان Jean Le Pen في بداية عقد الثمانينيات على حق الأغلبية («الفرنسيين في فرنسا») في حماية شخصيتهم المتميزة ضد تأثيرات اختلاف الأقليات ليس مجرد امتداد لشعار اليسار الذي يتحدث عن «الحق في الاختلاف». بل هو الادعاء بأن حق الأغلبية في أن تكون فرنسية «في بلدها»، يعرقل حق الأقليات في معاملة متساوية في هذا الصدد. فيعلن لوبان «نحن لا نملك فقط الحق بل الواجب في الدفاع عن شخصيتنا القومية. كما أن لنا الحق أيضًا في أن نكون مختلفين»[1]. ومع الأخذ في الاعتبار وجود شخصية فرنسية وطنية، الذي تدعي الجمهورية اليعقوبية، العلمانية والعقلانية، أن تكون تجسيدًا لها، ومع الأخذ في الاعتبار أن الأغلبية هي ممثلها، فبإمكان لوبان أن يجادل هؤلاء المهاجرين القادرين والراغبين في الالتحاق بالأغلبية (وبالتالي التوقف عن أن يكونوا أقلية) هم وحدهم لهم الحق في البقاء في فرنسا باعتبارهم مواطنين فرنسيين. ويستتبع هذا أن الأفراد «غير القابلين للاستيعاب» (المسلمين من شمال أفريقيا) أن يشجعوا على المغادرة متى يكون عملهم غير مطلوب في فرنسا. وقد يكون هذا موقفًا غير متسامح إلا أنه ليس بلا منطق[2]. فأن تكون مواطنًا فرنسيًا هو أن تعكس، كفرد، الشخصية الجماعية التي تأسست مع الثورة الفرنسية، وتجسدت في القوانين والممارسات العرفية للجمهورية الفرنسية، التي تسردها قصتها القومية. وعلى الرغم من أن هذه الشخصية قد لا تعتبر خالدة وغير قابلة للتحول، إلا أنها تمثل شرطًا استباقيًا للجنسية الفرنسية. وكما يسلم الليبراليون أنفسهم، فلا يمكن للفرد أن يبرم عقدًا مع الدولة اختاره أو اختارته بدون هذه

(1) «إننا نعتقد أن فرنسا بلدنا، وأن الفرنسيين عليهم واجبات، ولكن أيضًا لهم حقوق تسمو على حقوق الآخرين، وليس لدينا فقط الحق، بل علينا واجب الدفاع عن هويتنا القومية، وعن حقنا في الاختلاف عن الآخرين»

(**Le Monde**, September 21, 1982, cited in part, and in English translation, by Miriam Feldblum, «Re Visions of **Citizenship: The Politics of Nation and Immigration in France**, 1981- 1989» Ph.D. diss., Yale University, 1991, p. 48.

تختلف ترجمتي للنص الأصلي عن ترجمة فيلدبلوم Feldblum اختلافًا طفيفًا.

(2) تجادل فيلدبلوم بأنه من الأفضل وصف سياسات الهجرة التي يتبناها اليمين المتطرف، بأنها «منحازة للسكان الأصليين»، بدلًا من وصفها بـ «العنصرية»، إذ إن المصطلح الأخير لا يفسر سبب تبني العديد من اليساريين غير العنصريين لعناصر حاسمة للموقف نفسه. وفي حين أن دراسة فيلدبلوم ككل، هي دراسة قيّمة لفهم التطورات في الأفكار الفرنسية الحديثة عن الهوية القومية، إلا أنها لا تناقش التناقضات المتجذرة في الأفكار الليبرالية عن المواطنة. فاستخدامها لمصطلح التحقير «الانحياز للسكان الأصليين» للإشارة إلى الشجب الشعبي لـ «التأثيرات الأجنبية»، يصرفها عن التدقيق الكافي في أشكال الليبرالية عن التفرد والتعصب.

الشخصية. باختصار، لا يمكن للسرديات التي تعرف «أن تكون فرنسيًا»، وللممارسات التي تجيزها أن تعتبر غير جوهرية. «فلا يمكن نزع جوهر المواطنين الفرنسيين حملة التراث العلماني». ترفض هذه الرؤية التي يتشاركها اليمين واليسار والوسط فكرة أن المواطن متماثل فقط مع نفسه أو نفسها، أنها أو أنها ي/ تمثل بالضرورة كمية مجردة يمكن فصلها عن هويته/ ها الاجتماعية، سواء مضافًا إلى أو مقسومًا على مجموعات لها قيم رقمية. ولا يجب أن يكون مدهشًا أن لوبان كان قادرًا على دفع جزء كبير من الفرنسيين نحو دعم إصلاحات قانون الجنسية في اتجاه اليمين المتطرف[1]. فوجود السردية الفرنسية اليعقوبية تسمح لليمين المتطرف بأن يشغل الوسط الأيديولوجي في سياسات الهجر الفرنسية الحالية.

يشعر الليراليون بشكل عام بالفزع من عودة اليمين، بيد أن مفهوم التعصب الأصلي لن يفسر هذا الفزع. لقد لاحظ النقاد أن جزءًا من المعضلة يكمن في المطابقة بين الحدود الوطنية وحدود الدولة. وسعى بعضهم للبحث عن حل في الادعاء الراديكالي بأن الحدود غير حتمية وغامضة. وقد نظّر ويليام كونولي William Connolly مؤخرًا للأمر على نحو أكثر إدراكًا. فهو يتساءل عما إذا كان «من الممكن تحقيق عدم الاستغناء عن الحدود بالنسبة للحياة الاجتماعية مع مقاومة الدوافع متزايد التصميم على «تعقيد» وضع معين» ويستمر كونولي في التساؤل حول الافتراض أن «حدود أية دولة يجب أن تتوافق مع حدود الأمة، وأن تتوافق مع الموقع النهائي للولاء السياسي للمواطن، وتمثل الحدود الثلاثة معايير الروح الديمقراطية»[2].

لا يمكن معالجة معضلة تمثيل الإسلام (أو دين أية «أقلية») في الديمقراطيات الليبرالية الغربية على نحو كافٍ إلا من خلال التعامل مع هذه التساؤلات بجدية. يدعو كونولي، مع وجود أميركا خاصة في ذهنه، إلى تحول في الفكرة السائدة عن التعددية في الدول الديمقراطية إلى نمط الدولة الديمقراطية المكونة من أقليات تتنافس وتتعاون بروح عامة من ضبط النفس والاستجابة النقدية»[3]. وتتطلب التعددية غير المركزية التي يدافع عنها كبديل

(1) See **Hargreaves**, op. cit., pp. 76 - 169.

(2) W. E. Connolly, «Pluralism, Multiculturalism and the Nation State: Rethinking the Connections», **journal of Political Ideologies**, vol. 1, no. 1, 1996, p. s8; emphasis in original.

(3) Ibid. p. 61.

للمذاهب الليبرالية للتعددية الثقافية استعدادًا دائمًا لتفكيك السرديات التاريخية التي تشكل الهويات والحدود (التي يدعي أن لديها ميلًا لأن تصبح مقدسة وأصولية) من أجل «فتح مساحة يمكن من خلالها تُنمى «الرعاية» من أجل تحقيق الحياة الراغدة»[1].

يبقى السؤال حول مدى وكيفية إمكانية تفكيك السرديات التاريخية التي تشكل الهويات سؤالًا عسيرًا. لذلك، دائمًا ما ذهبتُ إلى أن سردية أوروبا التاريخية حول نفسها ينبغي أن تتعرض للتساؤل من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، ينبغي احترام السرديات التاريخية التي ينتجها ما يسمى بـ «الأقليات». يعود هذا التباين الواضح جزئيًا إلى الاهتمام الليبرالي بأن الوقت والمكان يجب أن يمنح أكثر إلى المجموعات الأضعف الموجودة في إطار الأزمنة والأمكنة التي تسيطر عليها المجموعات المهيمنة. وبهذا ألمح إلى أن المسلمين في أوروبا يجب أن يجدوا تمثيلًا مؤسسيًا باعتبارهم أقلية في دولة ديمقراطية تتكون فقط من الأقليات. إذ إنه أينما وجدت أقليات فقط، ستكون احتمالية بناء تحالفات في ما بينها أكبر من حالة الدولة التي تسيطر فيها الأغلبية على العديد من الأقليات المتنافسة. أما مسألة مدى إعاقة حقائق القوة (خاصة التفاوتات في الثروة والمعلومات) ووضعية التطبع الاجتماعي Habitus فهي شأن جدير بالاعتبار.

بيد أن تعليقاتي تعكس أيضًا توترًا لم يحل، ويتمثل في كيف يمكن ضمان احترام الأفراد وتتعزز ظروفهم بما ينمي «أساليب الحياة» الجماعية؟ ليس هذا الاهتمامي مسألة «اعتراف» بالمطالب التي تتمثل في أن يكون كل فرد قادرًا على تسمية نفسه كجماعة، وأن يؤكد الآخرون أنه حامل اسم هذه الجماعة، وبالتالي تهدأ مخاوفه. بل هي أيضًا مسألة الذكريات والممارسات المجسدة التي تجليها التقاليد، وكذلك مسألة المؤسسات السياسية التي يمكن من خلالها تمثيل هذه التقاليد كليةً. (فليس من الضروري أن تكون الهيئة الناخبة الممثلة متصلة جغرافيا أو متجانسة). ويجب ألا نوجه الكثير من انتباهنا إلى الكيفية التي يتم فيها التفاوض على والاعتزاف بالهويات (على سبيل المثال من خلال الحوار الاستكشافي والبناء الذي دافع عنه تشارلز تايلور)[2]. بل ينبغي أن يتم التركيز على ما يستلزم كي نحيا بأساليب حياة معينة على نحو مستمر وتعاوني وبدون مبالغة في الوعي بالذات.

(1) op.cit. p. 70; emphasis in original.

(2) See Charles Taylor, **Multiculturalism and «The Politics of Rcognition»**, Princeton: Princeton University Press, 1992

تختلف الحجج التي يسوقها جون ميلبانك John Milbank حول اللامركزية عن تلك التي ساقها كونولي، فهي مرتبطة تحديدًا بالخبرة التاريخية للعصور الوسطى. إن التعارض الذي يقيمه ميلبانك بين ما يطلق عليه «فضاء التنوير البسيط» و«الفضاء القوطي المعقد» له دلالات على أوروبا المكونة من الدول القوميات، فيقول: «إن للفضاء المعقد أولوية طبيعية ووجودية محددة، في حين أن الفضاء البسيط يبقى مشروعًا تجريديًا وسعيًا للمثالية. وتلك هي المسألة، لأن من المستحيل إيجاد حالة عدم التداخل المطلق؛ ولا يوجد فعل يمكن أن يحتوى ذاته كليًا، لكنها دائمًا ما يمس حياة الآخرين؛ لذلك ستبقى الفضاءات دائمًا وبدرجة ما تتداخل «على نحو معقد»، وستظل التشريعات دائمًا في حالة تنافس، كما أن الولاءات ستبقى مقسمة (ربما على نحو حميد)»[1]. إن إحدى عواقب هذه الحقيقة هو أن الدولة ذات السيادة ليس بإمكانها (ورلما لم يكن) أن تحتوي كل ممارسات وعلاقات وولاءات مواطنيها.

من وجهة نظري، أعتقد أن فكرة الفضاء المعقد (على النقيض من فكرة العالم الخالي من الحدود)[2] هي سبيل ناجعة للتفكير في الحدود المتقاطعة وأنشطة الأفراد المتنوعة وكذلك أنشطة الجماعات المتعلقة بالتقاليد. وعلى العكس من عالم الدول القوميات الحديث العلماني، اعترف عالم المسيحية والإسلام في القرون الوسطى بتعددية الروابط والهويات المتداخلة. فلم يكن من المتوقع من الناس أن يخضعوا أنفسهم لسلطة ذات سيادية، كما أنهم لم يكونوا هم أنفسهم ذوات أخلاقية ذات سيادة.

يحجم الفضاء المعقد والزمن المعقد نطاق «السياسة الوطنية» بحدودها الإقصائية وزمنيتها المتجانسة. وليست المسألة هنا ببساطة متعلقة الآن بتفكك المركزية أو بالاندماج الوطني، وهي القضية التي تتم مناقشتها حاليًا داخل الجماعة الأوروبية، بل إن المسألة متعلقة بكيفية تصادم الأنماط المتداخلة من الأراضي والسلطات والأزمنة مع فكرة الجماعات الوطنية المتخيلة. لقد تعرض نطاق السياسة الوطنية للاختزال جزئيًا للسبب المعروف جيدًا والمتمثل في قوى الرأسمالية العالمية التي تقوض من محاولات

(1) J. Milbank, «Against the Resignations of the Age», in F. P. McHugh and S. M. Natale, eds., **Things Old and New: Catholic Social Teaching Revisited**. New York: University Press of America, 1993, p. 19.

(2) Kenichi Ohmae, **The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy**, New York: HarperCollins, 1990.

إدارة الاقتصاد الوطني، على الرغم من ضرورة التأكيد على أن هذا الأمر أصدق بالنسبة لبعض الاقتصادات من اقتصادات أخرى. وكذلك تعرضت السياسة الوطنية للتقلص لأن الشبكات التي تسيطر على الحدود الوطنية توظف مجموعات سكانية متباينة لمهام متنوعة لها عواقب غير متوقعة.

ولكن هناك سببًا آخر: وهو أن زمانيات العديد الممارسات المتجذرة في التقاليد (أي أي الوقت الذي تحتاجه كل ممارسة مجسدة كي تتم وتكمل ذاتها، والماضي الذي تصل إليه، والذي تعيد اللقاء به وتعيد تخيله وتمدده) لا يمكن لها أن تترجم في الزمان المتجانس للسياسة الوطنية. فذكريات ومشاعر ورغبات الجسد تفر بالضرورة من التوجيه العقلاني/ الأداتي الذي تمارسه مثل هذه السياسة. (ولن يفهم هذا بشكل سليم من قبل النقاد أصحاب الأمنيات السليمة الذين يحثون المهاجرين الآسيويين على هجر تقاليدهم، وأن يتملصوا من بعض من ذاكراتهم ورغباتهم الجماعية باعتبارها لا تنتمي إليهم، وأن يتبنوا بدلًا منها التصور الحداثي عن تقرير المصير الذي ترتكز عليه الدولة القومية الأوروبية التي يعيشون في كنفها)[1]. بالنسبة للعديد من الأقليات المسلمة (وليس كلها على الإطلاق)، فليس معنى أن تكون مسلمًا هو أكثر من مجرد الانتماء إلى إيمان فردي يحتاج اكتماله الخاص أن يتم احترامه علنًا بقوة القانون، وأن يكون معتنقوه قادرين على ممارسته في المجال العام باعتبارهم مواطنين متساوين. وبالتأكيد هو أيضًا أكبر من هوية ثقافية معترف بها من قبل الدولة الديمقراطية الليبرالية. فهو أن نحيا كأفراد مستقلين في الحياة الجماعية التي تمتد عبر الحدود الوطنية. إن أحد الأسئلة التي تتطرحها هذه الأقليات (وإن لم يكن بالضرورة كلها) هو: ما هو نوع الاشتراطات التي يمكن أن تطور في أوروبا العلمانية ـ وخارجها ـ والتي يستطيع «كل فرد» فيها أن يحيا كأقلية ضمن الأقليات؟

وهنا أختتم بسؤال آخر، إذ الإجابات الحاسمة على هذه القضية صعبة المنال. إذا لم يكن من الممكن التعبير عن أوروبا بمفاهيم الفضاء والزمان المعقدين التي تسمح

(1) كما جاء في Homi Bhabha «بينما كنا نعتقد، في يوم من الأيام، في راحة واستمرارية التقليد، فإننا اليوم يجب علينا أن نواجه مسؤوليات التحول الثقافي» كتبت بروح النصيحة الودية للمهاجرين المسلمين في بريطانيا إبان قضية رشدي، (New Statesman and Society, March 3, 1989) ومع ذلك، فإنه في غاية البراءة أن نفترض أن تقليد المسلم لا يحمل أي مسؤوليات، وأن التحول الثقافي لنمط الحياة البريطاني في بريطانيا يخلو من أي وسائل للراحة.

بازدهار الأساليب الحياتية متعددة (وليس مجرد «الهويات» المتعددة)، فربما تواجه مصير التحول إلى سوق مشتركة للحضارة الإمبريالية[1]، وإلى حالة من القلق الدائم من المنافي «الإسلامية» المتواجدة داخل أسوارها والبرابرة (المسلمين) على تخومها. والسؤال هو في ظل هذا الفضاء الحديث المحاصر، وهو الفضاءالذي يتمتع بخيارات استهلاكية وفيرة، وأنماط حياتية اختيارية، وشعارات حول فضائل العلمانية، هل من الممكن للمسلمين (أو أي من الجماعات الهاجرين أصحاب هذا الشأن) أن يمثلوا باعتبارهم أنفسهم، أي كما هم؟

(1) مرة أخرى، أوروبا هي إمبراطورية معنية بحماية حدودها، والبرابرة الجدد هم هؤلاء السكان الذين لا يحققون التكلف، والذي من دونه لا تملك لهم السوق العالمية إلا القليل، ولا تحتاج منهم إلا القليل؛ ويبقى هناك، على الرغم من ذلك، حاجة دورية للعمل الهمجي داخل أوروبا). J. G. A. Pocock)

الفصل الثالث

العلمانية والدولة القومية والدين

حاولت تتبع جوانب العلمانية بشكل غير مباشر ـ من خلال الأفكار المتعلقة بكل ما هو خرافي وما هو مقدس، ومن خلال المفاهيم الخاصة بالفاعلية الأخلاقية والألم والقسوة، كما تناولتها أيضًا بشكل أكثر مباشرةً من خلال فكرة حقوق الإنسان والأقليات الدينية في الدول الأوروبية التي تدعي أن نظام الحكم فيها يستند إلى مبادىء علمانية. وسوف أتناول في هذا الفصل الأطروحة العلمانية مع الإشارة بشكل خاص إلى تشكيل الدول القومية.

لقد كُتِب الكثير عن فكرة العلمانية وأهميتها لمفهوم الحداثة. فهل تستحق هذه الكتابات أن يتم حفظها؟ لطالما كانت الأطروحة العلمانية بأكملها وصفية ومعيارية في آن واحد. وفي كتابه الرائع عن هذا الموضوع[1] يُشير «خوسيه كازانوفا José Casanova» إلى ثلاثة عناصر شملتهم هذه الأطروحة، اعتبرت جميعها على الأقل منذ عهد «فيبر Weber»، جوانب أساسية ولازمة لتطور فكرة الحداثة وهي: (1) زيادة التمييز الهيكلي بين المساحات الاجتماعية الناتجة عن فصل الدين عن السياسة والاقتصاد والعلوم إلخ. و (2) خصخصة الدين في المجال الخاص به و (3) انحدار الأهمية الاجتماعية للاعتقاد الديني والالتزام به وكذلك المؤسسات الدينية. ويعتقد «كازانوفا» أن العنصرين الأول والثالث فقط هما القابلان للتطبيق.

ويقول الكثير من المراقبين المعاصرين إن انتشار الدين المسيس في المجتمعات الحديثة أو تلك التي لا تزال تمر بعمليات تحديث في شتى أنحاء العالم يثبت أن هذه الأطروحة خاطئة. ولقد دحض المدافعون عن الأطروحة بوجه عام هذا الادعاء بقولهم إن

(1) Jose Casanova, **Public Religions in the modern World**, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

تلك الظاهرة تشير ببساطة إلى وجود ثورة شاملة ضد الحداثة وفشل عملية الحداثة نفسها. ولقد أنقذت هذه الإجابة أطروحة العلمانية بجعلها علمانية: فلكي يصبح المجتمع حديثًا ينبغي له أن يكون علمانيًا، ولكي يكون علمانيًا يجب أن يُنحي الدين بعيدًا إلى المساحات غير السياسية؛ إذ إن هذا النوع من التنظيم أساسي للمجتمع الحديث. ويسعى «كازانوفا» في كتابه إلى المُضي بعيدًا عن هذا التكرار بشكل مثير للاهتمام. ويقول إن نزع الخصوصية deprivatization عن المؤسسة الدينية لا يعد في حد ذاته دحضًا لهذه الأطروحة إن وُجِد بأشكال تتوافق مع المتطلبات الأساسية للمجتمع الحديث بما في ذلك الحكومة الديموقراطية. وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن خصخصة الدين في المجال التابع له تعتبر جزءًا من معنى العلمانية إلا أنها لا تعد عنصرًا أساسيًا بالنسبة للحداثة.

ويكمن الجدل هنا في إذا ما كان نزع خصوصية الدين يعد تهديدًا للحداثة، يعتمد على كيف يصبح الدين عامًا. فإذا ما دعم الدين إنشاء المجتمع المدني (كما هو الحال في بولندا) أو روج للنقاش العام حول القيم الليبرالية (كما هو الحال في الولايات المتحدة)، فسيعد الإسلام السياسي إذن متسقًا مع الحداثة. ومن ناحية أخرى، فإن كان يسعى للتقليل من شان المجتمع المدني (كما هو الحال في مصر) أو الحريات الفردية (كما هو الحال في إيران) فإن الإسلام السياسي يُعد في الواقع ثورة ضد الحداثة والقيم العالمية للتنوير.

وعلى الرغم من أن هذا هو الموقف الأصلي، إلا أنني لن أقدمه كرأي كامل الاتساق. فإذا تم تنفيذ الدور القانوني للدين المُعمم بشكل قوي، فماذا سيحدث للأجزاء التي يُفترض صحتها من أطروحة العلمانية وفقًا كازانوفا؟ ومن ثم فإنني أقترح تهميش العنصرين الأول والثالث.

عندما يصبح الدين جزءًا رئيسًا من السياسة الحديثة فإنه لا يغفل النقاشات المحتدمة حول إدارة الاقتصاد أو تمويل المشروعات العلمية أو ماذا يجب أن تكون الأهداف الأكبر لنظام التعليم القومي. وينتج عن التدخل المُقنن للدين في هذه النقاشات خلق «هجين» حديث: فمبدأ التمييز الهيكلي، والذي يوجد وفقًا له كل من الدين والاقتصاد والتعليم في مساحات اجتماعية مستقلة، لم يعد سائدًا. ومن ثم فإن العنصر الأول من أطروحة العلمانية يصبح غير سارٍ. كما أن تدخل الدين في النقاشات السياسية وما يسفر عنها من سياسات فعالة والتزامات حماسية يجعل من غير المعقول قياس الأهمية الاجتماعية للدين من خلال معطيات مثل ارتياد الكنيسة. ومن ثم فإن العنصر الثالث لأطروحة العلمانية يصبح

غير سارٍ أيضًا. وبما أنه قد تم إغفال العنصر الثاني من الأطروحة بالفعل، فعلى ما يبدو أنه لم يتبق أي عنصر قابل للاسترجاع من أطروحة العلمانية.

لكن هذا لا يعني أنه يجب قبول أطروحة العلمانية في شكلها الأصلي أو رفضها تمامًا وكأنها محض هراء. فلدى منتقديها الكثيرين الحق في ما يشنونه من هجوم ولكنهم في هجماتهم أغفلوا أمرًا أساسيًا سوف أحاول توضيحه لاحقًا. أما الآن فإنني أؤكد أن لا داعمي ولا ناقدي أطروحة العلمانية قد أولوا كثيرًا من الاهتمام لمفهوم «العلماني» الذي ظهر بشكل معين تاريخيًا وتم تعيين مهام عملية محددة له.

وأبدأ بتناول نوع العقيدة التي أثرت عقول المفكرين من أمثال «كازانوفا» وجعلتهم يرونها مضاهية للحداثة. فعندما يُقال إنه يمكن للدين أن يلعب دورًا سياسيًا إيجابيًا في المجتمعات الحديثة، فإن ذلك لا ينطبق على أي دين أيًا كان كنهه، وإنما ينطبق فقط على الأديان التي تمتلك القدرة والرغبة على التدخل في المجال السياسي بغرض الجدل المنطقي مع معارضيها الذين سيتم إقناعهم وليس إخضاعهم. وفي هذا الإطار يتم التوصية بالأديان التي تقبلت فرضيات الخطاب الليبرالي أو تلك التي تسعى لتحقيق التسامح على أساس العلاقة المميزة بين القانون والأخلاق.

منذ أن جذب «هابرماس» Habermas الانتباه إلى أهمية المجال العام بالنسبة للمجتمعات الليبرالية الحديثة، دائمًا أشار النقاد أنه يستبعد على نحو منظم أنواع عديدة من البشر، وأشكال من الادعاءات، من الاعتبار الجاد. فمنذ البداية والمجال العام الليبرالي يستبعد أنواعًا معينة من البشر: النساء وغير أصحاب الملكية والمنتمين للأقليات الدينية[1]. وتتشابه فكرة الإقصاءات هذه مع الاعتراض الذي قدمه النقاد أصحاب النظريات التعددية عن الديمقراطية الليبرالية منذ سنوات عِدة[2]. فبالنسبة لهؤلاء النقاد،

---

(1) انظر على سبيل المثال:
Mary P. Ryan, «**Gender and Public Access: Women's Policiesin Ninetec:mh Cenrury America**».

وكذلك؛
Geoff Eley, «Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century; both in Craig Calhoun, ed., **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

(2) كتب «روبرت وولف» (Robert Wolff) على سبيل المثال عام 1965: «هناك فرق واضح في المجال العام بين المصالح القانونية وتلك البعيدة تمامًا عمّا هو خافت. فإذا كانت هناك جماعة أو مصلحة في إطار المقبول، من المؤكد إذن أنها ستكسب بعض الإجراءات التي تسعى إليها حيث إن عملية السياسات القومية =

لا يقتصر المجال العام على كونه منتدى للنقاش المنطقي بل إنه يعتبر مساحة إقصائية. ليس كافيًا إذن أن نجيب على هذه الانتقادات من خلال القول بأن كما هو الحال في بعض الأحيان على الرغم من أن المجال العام لا يُعد نموذجًا جيدًا في حد ذاته كمنتدى دقيق للنقاش المنطقي، إلا أنه لا يزال في حد ذاته قيمة مثالية تستحق العناء من أجل تحقيقها. والنقطة المهمة هنا أن المجال العام يمثل المساحة اللازمة، (وليست فقط الطارئة) للتعبير عن السلطة ويجب على كل من يدخل إليه أن يتعامل مع نزعة السلطة لدى الناس والأشياء واعتماد البعض على حسن نية الآخرين.

ويمكن صياغة الأمر بشكل آخر: أي أن التمتع بحرية التعبير لا يعني القدرة المادية على الكلام فحسب وإنما يعني أيضًا أن تكون مسموعًا، ذلك الظرف الذي يصبح الكلام بدونه بلا جدوى. وإن كان الكلام بلا جدوى فلن يكون ما يقوله جزءًا من المجال العام حتى وإن كان يصيح بأعلى ما أوتي من قوة. ولكي تجعل الآخرين يستمعوا إليك، حتى وإن لم يفضلوا الاستماع أو أن ينتج عن حديثهم هذا عواقب تؤثر في حدث سياسي ما أو التوصل إلى نتيجة ما أو أن يكون لهم سلطة اتخاذ قرارات عملية استنادًا إلى تلك النتيجة، فكل هذه تُعد في إطار فكرة النقاش الحُر العام كإحدى أهم القيم الليبرالية. إلا أن هذه التشكيلات المُسبقة غير مُتاحة للجميع نظرًا لوجود قيود مُعدة مسبقًا تؤثر في مجال حرية التعبير من ضمنها القيود القانونية الرسمية على حرية التعبير في الأنظمة الديمقراطية الليبرالية (مثل التشهير والافتراء وحقوق النشر وبراءة الاختراع وغيرها)، وكذلك الممارسات التقليدية للسرية، والتي بدونها قد تنهار السياسة وإدارة الأعمال والأخلاق في أي مجتمع. إلا أن هذه الأمثلة لا تُمثِل القيود التي أفكر فيها كليةً. فالقيود على حرية التعبير لا تقتصر على تلك التي يضعها القانون والتقاليد، أي قوة خارجية. فهي ترتبط بشكل وثيق أيضًا بالمكان والوقت الذي تستغرقه لإحداث نقاش معين أو استيعاب تجربة بعينها، وعلى نطاق أكبر أن يصبحوا ذواتًا متحدثة ومستمعة. فاستثمار الناس في نقاش بعينه ليس

= توزيعية ويمكنها التوصل إلى حل وسط. ومن ناحية أخرى إذا خرجت عن نطاق المقبول لن تتلقى أي اهتمام من أي نوع وسيتم التعامل مع مروجيها على أنهم غريبو الأطوار ومتطرفون أو عملاء أجانب».

(R.P. Wolff, «Beyond Tolerance», in **A Critique of Pure Tolerance**. R.P.Wolff, B.Moore Jr. and H.Marcuse, London: Cape, 1969 (U.S. edition 1965) p. 52 emphasis in original)

ولقد استفاض ويليام كونللي (William Connolly) في دعم هذا النقد في كتابه:

The Ethos of Pluralism, Minneapolis: University of Minnesota Press.1995.

منطقًا مجردًا أو أبديًا، بل إنه يرتبط بماهية الشخص الذي أصبح المرء عليه ويرغب أن يستمر عليه، أي لا يوجد مجال عام لحرية التعبير في لحظة ما.

ويأتي في أعقاب ذلك ثلاثة أسئلة. الأول هو بما أن القوى التاريخية تُشكِل عناصر ما هو «عام» بشكل مختلف، يُمكن أن يتم جذب بعض أجزاء ما هو «عام» بنجاح دون غيرها. فإذا كانت حرية التعبير تعتمد على الاستماع الحر، فإن فعاليتها تعتمد على نوع المستمع الذي يمكن أن يشارك بشكل ملائم في ما يُقال وكذلك المكان والزمان الذي عاش خلالهما. فكيف ساعدت الممارسات والمفاهيم الدينية على تشكيل قدرة المستمعين لكي يكونوا متفاعلين في المجال العام؟ ولا ينطبق هذا السؤال الأخير على الأفـراد الذين يعتبرون أنفسهم ملتزمين دينيًا فحسب ولكن على أولئك أيضًا الذيت يعتبرون الدين أمرًا خطيرًا أو كريهًا. فإن تجربة الدين في المساحات «الخاصة» مثل المنازل والمدارس تعد أمرًا لا غنى عنه في تشكيل الذوات التي ستصبح في ما بعد جزءًا من ثقافة عامة بعينها[1]. فهي لا تُحدد «الخلفية» التي يتم من خلالها تفسير المبادىء المشتركة لهذه الثقافة فحسب، وإنما أيضًا ما يمكن اعتباره «خلفية» تفسيرية بخلاف المبادىء السياسية «الطليعية».

أما السؤال الثاني فهو إذا دخل أتباع دين بعينه إلى المجال العام، هل يمكن لدخولهم هذا أن يُبقي على الهيكل الخطابي الموجود بالفعل كما هو دون خلل؟ فالمجال العام ليس مجرد مساحة شاغرة لإجراء المناقشات، فهو يتشكل من مجموعة من الحساسيات مثل الإدراكـات والذكريات والتطلعات والمخاوف والآمـال لدى كل من المتحدثين والمستمعين وأيضًا من خلال الطريقة التي وجدوا فيها (أو جُعِلوا موجودين فيها) بالنسبة لبعضهم البعض أو الميل للتصرف أو التفاعل بطرق محددة. ومن ثم فتقديم أنواع جديدة من الخطابات قد يؤي إلى الإخلال بالافتراضات التي تُشكِل هذه الخطابات في المجال العام. وبشكل أقـوى: قد تضطر للإخلال بالافتراضات الموجودة بالفعل التي يجب الاستماع إليها. وبعيدًا عن محاولات إثبات للسلطة القائمة أنه لا يوجد تهديد على قيمها

(1) ومن أكثر الأمثلة وضوحًا على ذلك ما حدث في تركيا في أوائل صيف عام 1997 عندما أجبر الجيش العلماني التحالف الحكومي بقيادة حزب الرفاه على الاستقالة. وأجرت الحكومة المدعومة عسكريًا التي خلفته عدة إصلاحات في محاولة منها لاحتواء عودة مواطنيها للالتزام بتعاليم الإسلام. ومن أهم هذه الإصلاحات مد فترة التعليم العلماني الإجباري للأطفال لليصبح من سن خمس وحتى ثماني سنوات، وهو إجراء تم تصميمه لوقف المشاعر الإسلامية المتنامية لدى أطفال المدارس.

الواضحة، فالدين الذي يدخل في النقاشات السياسية مُستخدمًا شروطه قد يُمثل على النقيض تهديدًا لسلطة الافتراضات القائمة بالفعل. وإن كان الوضع كذلك، فماذا يعني طلب أن يتم تنفيذ أي تغيير ناجم من خلال الضغط الأخلاقي والتفاوض ولكن بدون قوة على الإطلاق؟ ففوق ذلك كله لا تشمل «القوة» درجات من الترهيب الخفي فحسب ولكنها تشمل أيضًا الانسلاخ عن العالم الأخلاقي الذي يعيشون فيه.

وهنا يتبادر إلى ذهني سؤال يتعلق بالقانون يشعر العلمانيون بالفزع إزاء فكرة السماح للدين بـ «غزو» مجالات خياراتنا الشخصية، وذلك على الرغم من أن عملية التحدث والاستماع بحرية تشير بشكل دقيق إلى أنه يجب لأفكارنا وتصرفاتنا أن تكون عُرضة للتغيير وفقًا لما نجريه من حوارات. كما يتقبل العلمانيون فكرة أن كل ما هو سياسي يخترق كل ما هو شخصي في سياق المجتمعات الحديثة. وعلى أية حال، فإنهم يتقبلون فكرة أن لدى السياسة، من خلال القانون عواقب وخيمة على الحياة في المجال الخاص. لم إذن الخوف من التدخل الديني في الحياة الخاصة؟ يمكن تفسير هذا التحيز من خلال المبدأ القائل بأن القانون العلماني يسمح للذات الأساسية أن تحدد نفسها وتدافع عنها («إن ما يشكلنا كذوات حديثة هو حقوقنا»)، فالصيغ الدينية تهيمن عليها وتجعلها محدودة. لكن حتى إذا اعتبرنا الفرض القائل بوجود مُسبق لذات علمانية يجب صياغتها أمرًا غير إشكالي، لا يمكن تنحية فكره الإجبار جانبًا بسهولة. فجعل العلاقات الشخصية في إطار قضائي يحد من نطاق الضغط الأخلاقي في الثقافة العامة. وفي هذا السياق، وبعيدًا عن كونه مصدرًا للقيم الأخلاقية يمكن أن يثري المجال العام، فالدين في المجال العام (حيث تم بالفعل تحديد الدين كمسأله تخص الاعتقاد والإيمان) يصبح موقعًا للصراع حول الحقوق غير القابلة للتفاوض على سبيل المثال حق الآباء في تحديد وسيلة تربية أبنائهم أو حق المرأة الحامل في التخلص من جنينها.

ومن ضمن النقاشات المُثارة قديمًا حول ضرورة الفصل بين الدين والسياسة هي أنه نظرًا لكون الدين ينتمي للمجال الخاص بالإيمان والعاطفة، فلا يمكن للحجج المنطقية والأفعال التي تقودها المصلحة أن يسعها مكان فيه. فالعلماني يقر بأن المشاعر والمعتقدات الدينية قد تكون مقبولة على المستويين الشخصي والخاص، لكنه يصر في الوقت ذاته على أن الدين المُنظم المُستند في الأساس إلى السلطة والقيود، قد مثل طوال الوقت خطرًا على الذات وعلى حرية الآخرين. وقد هذا هو السبب وراء استعداد

المثقفين التنويريين للسماح بدخول الدين العام في المجال العام بغرض مخاطبة «الوعي الأخلاقي» للجمهور، لكن شريطة ألا يستخدم الإجبار وأن يعتمد على قوى الإقناع. وكما يقول «تشارلز تايلور» (Charles Taylor) في نقاشه حول أنماط العلمانية، وفي ظل المجتمع الديمقراطي الليبرالي، يسعى المواطنون المنتمون إلى تقاليد دينية مختلفة (أو لا ينتمون لأي منها على الإطلاق) إلى إقناع بعضهم البعض بتقبل آرائهم أو التفاوض حول القيم الخاصة بكل منهم في ما بينهم.

إلا أن العام متنوع على نحو معروف. فالمواطنون في المجتمع الحديث لا ينتمون إلى نظام أخلاقي موحد؛ فالتنافر الأخلاقي يُعدّ إحدى السمات المُميزة للمجتمع الحديث (حتى وإن كانت الدولة الحديثة لا تروج لنظام أخلاقي محدد). النقطة المحيرة هنا هي كيف يمكن للدين العام أن يكون عنصر جذب لضمائر أولئك ممن لا يتقبلون القيم الخاصة به. كما تعتمد احتمالية التفاوض على اتفاق مسبق بين الأحزاب المعنية بشأن كون القيم محل السؤال قابلة للتفاوض بالفعل. ففي المجتمع الحديث لا يمتد هذا الإتفاق ليشمل كافة القيم. فالخيار الوحيد أمام المتحدثين باسم الدين في هذا الموقف هو التصرف مثل رجال السياسة العلمانيون في ظل الأنظمة الديمقراطية الليبرالية. فبينما لا يستطيع رجال السياسة العلمانيين إقناع الآخرين بالتفاوض فإنهم يسعون إلى التلاعب بالظروف التي يتصرف الآخرون أو يمتنعون عن التصرف في ظلها. وحتى يتمكنون من كسب أصوات عناصر هذه المجتمعات فإنهم يوظفون مجموعة من الأدوات التواصلية لاستهداف رغباتهم وتطلعاتهم. ومن هنا سأعود إلى فكرة أن الدين العام في المجتمع العلماني لا يمكن أن يكون مختلفًا.

وأستنتج هنا أن القائلين بأن الدين العام متكافىء مع الحداثة لا يوضحون ما تعنيه تلك العبارة بشكل دقيق. هل يفترض أنه من خلال مخاطبة ضمير الأمة يستطيع المتحدثون باسم الدين استدعاء قناعتها الأخلاقية؟ تكمن الصعوبة هنا في أنه في ظل التنافر الأخلاقي في المجتمع الحديث المُشار إليه بأعلى، لا يمكن تحديد أي شيء كضمير قومي أو قناعة أخلاقية جماعية. إذن هل تصبح الفرضية هل يستطيع المتحدثون باسم الدين على الأقل إثراء الرأي العام عن طريق إدماج النقاشات السياسية؟ لكن حتى رجال السياسة الليبراليون لا يشاركون في النقاشات العامة بغرض «إثرائها». فنظرًا لكونهم أعضاء بالحكومة وبرلمانيين فإنهم يمتلكون السلطة لاتخاذ القرارات التي يتم تفعيلها في السياسات الوطنية. فما شأن المتحدثين باسم الدين بهذا الأمر؟

هل يجب أن تعتبر القومية نوعًا من الدين المعلمن؟

هل تعتبر القومية، مع تأكيدها على التضامن الجماعي، دينًا فعليًا للدولة (الأمة) القومية؟ هل تعد هي الوسيلة التي يستطيع من خلالها المتحدثين باسم الدين استحضار سلطتهم في المجال العام من خلال تناول المجتمع القومي وكأنه مجتمع ديني أيضًا؟ بالطبع هناك تقليد طويل يقترح أن القومية تعتبر دينًا. وبالتالي، فكما أشار «كارلتون هايز Carlton Hayes في العام 1926 إلى أن «القومية لديها عددًا كبيرًا من الطوائف المُعادية لبعضها البعض، لكنها في المُجمل تعتبر احدث المذاهب وأقربها إلى فكرة الدين العالمية»(1).

لقد كتب «جوليان هاكسليJulian Huxely» عام 1940 مُقرًا بأن «الدين الإنساني» مُقدر له أن يحل محل الديانات اللاهوتية التقليدية وأن الحركات الاجتماعية ذات الطابع الديني مثل النازية والشيوعية دليل على هذا الإحلال. ويستمر قائلًا بأن طبيعتها القاسية والمتنافرة والتي تنعكس في شبابهم مُقارنةً بالتطور التدريجي: «كما كانت العديد من الأمثلة الأولى للديانات التوحيدية فجة ومرعبة... فإن تلك الديانات الإنسانية والاجتماعية فجة ومرعبة أيضًا»(2). وعلى الرغم من أن هاكسلي لم يتناول قضية القومية بشكل مباشر، إلا أنه ليس من الصعب ملاحظة وجود فكرة القومية كأعلى مراتب الديانات في إطار تطوري في هذا النص.

وأثارت «مارغريت جاكوب» (Margret Jacob) نقاشًا حول الصلة التاريخية بين الطقوس العلمانية وصياغة القيم السياسية الحديثة حيث تصف كيف يمكن لنمط جديد من المشاعر والمعتقدات والأنشطة الاحتفالية ـ «أي هذا النوع الجديد من التدين» ـ أن يصبح مرتبطًا بالماسونية التي انتشرت في القرن الثامن عشر وكيف ساهم في ظهور المجتمع الليبرالي(3). وتستمر لتقترح أن كلاً من «المنطق» و«المجتمع المدني» قد تمتعا

---

(1) C.J.Hayes, **Essays on Nationalism**, New York,1926.
ولقد تم اقتباسه في:
John Wolffe, **God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland**, 1843 - 1945, London and New York: Routledge, 1994, p.16.

(2) Julian Huxley, **Religion without Revelation**, abridged edition, London: Warts and Co., 1941, p. viii.

(3) انظر: Margaret C. Jacob, **Living in the Enlightmmmt: Freemasonary and Politics in Eighteenth Century Europe**. New York: Oxford University Press, 1991, =

بشيء من القُدسية مع بداية ظهور الأمم الأوروبية في الغرب، وهو ما اعتبرته الكاتبة أمرًا جيدًا أيضًا.

ومن بين الأنثروبولوجيين، يشتهر «كليفورد غيرتز» (Clifford Geertz) بكونه من قام بتحديد مدى مركزية الرموز المقدسة المنبثقة من النزعات الدينية تجاه كافة مناحي الحياة السياسية سواء كانت قومية أو ما قبل القومية في المجتمعات الحديثة أو ما قبلها. فالأنشطة الرمزية التي تحدث في المركز تضفي عليه «هالة تجعل أهميته لا تكمن في كونه المركز فحسب وإنما في الصلة الغريبة بينه وبين كيفية بناء هذا العالم». لذلك تتقارب كل من «خطورة السياسات العُليا وجلال العبادة»[1]. ولقد تبع «غيرتز» فيض من الكتابات الأنثروبولوجية التي تصف «تأليه» القائد الأعلى والترويج «للرموز الأيقونية» القومية ولاك «طقوس» الدولة و«المواقع التي يقصدها أنصار الدولة» إلخ.

بيد أني غير مقتنع بأنه نظرًا لاعتماد الحياة السياسية القومية على الطقوس والرموز المقدسة، فإنها بالضرورة تمثل نوعًا من الدين، أي الاكتفاء بالإشارة إلى التماثلات مع نعرفه بالحدس على أنه الدين. وإحدى المشكلات التي يطرحها هذا الوضع أنه لا يعتبر فكرة تعريف الدين إشكالية بالأساس. فلا يتسأل لماذا تستبعد عناصر معينة في «الدين» كمفهوم نهائي، وبالتالي يفشل في التفكير في الأدوار الخطابية التي يقوم بها في مواقف مختلفة. (وهذ التعريف هو ما انتقده «ستاينر» (Steiner) في كتابه **Taboo** المحرمات المذكور سابقًا).

بالطبع فإن مفاهيم مثل القداسة والروحانية والتضامن الجماعاتي يتم التوسل بها بعدد من الطرق للمطالبة السلطة في السياسة الوطنية (السيادة والقانون والأمجاد الوطنية والمعاناة وحقوق المواطن، وما إلى هنالك). وغالبًا ما يشير النقاد إلى الكلمات التي تطلق من خلالها الكلمات باعتبارها علمات على «الدين». بيد أن مثل هذا الدليل ليس بقاطع.

= ويرجى مراجعة تحديدًا معتقاتها الشخصية في:
«Public Temples: The New Religiosity of the Eighteenth Century». **Social Research**. vol. 59, no. I, 1991.

(1) Clifford Geern, **Local Knowledge: Further Essays interpretive Anthropology**, New York: Basic Books, 1983, p. 114.

انظر أيضًا:
Robert Bellah, «Civil Religion in America», in Beyond Belief. **Essays on Religion in a Post Traditional World**, New York: Harper and Row, 1970.

وأرى أن علينا الاهتمام عن قرب بالقواعد التاريخية للمفاهيم، وألا نتعامل معها باعتبارها علامات على ظاهرة جوهرية. وقد حاولت في الفصل الأول القيام بهذا، وإن كان على نحو مختصر، بالنظر إلى مفاهيم «المقدس» و«الأسطورة» و«الروحاني».

ومن الكتاب الذين يبدو أنهم قاموا بهذا كارل شميت Carl Schmitt. يجادل شميت بأن العديد من المفاهيم السياسية واللاهوتية تتشارك بنية مشتركة. فيقول: «إن كل المفاهيم الدالة في نظرية الدولة الحديثة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة.. ليس فقط بسبب تطورها التاريخي، الذي انتقلت فيه من اللاهوت إلى نظرية الدولة، وبمقتضاها على سبيل المثال، استحال الرب القدير إلى المشرع القدير، ولكن أيضًا بسبب بنيتها النظامية، والتي يعد فهمها ضروريًا للتفكير الاجتماعي في تلك المفاهيم. إن الاستثناء في التشريع مماثل للمعجزة في اللاهوت. وفقط من خلال الوعي بهذا التماثل، سنكون قادرين على تقدير الطريقة التي تطورت بها المفاهيم الفلسفية عن الدولة في القرون الأخيرة[1]. على الرغم من أن أطروحة شميت حول علمنة المفاهيم الدينية ليست حول القومية في حد ذاتها، فإن لها تداعيات على الطريقة التي نرى بها القومية. فإذا ما قبلنا أن الأفكار الدينية يمكن أن تتم «علمنتها»، فإن المفاهيم المعلمنة تحتفظ بـ «جوهر ديني»، وربما ندفع للقبول بأن للقومية أصلًا دينيًا.

غير أن وجهة نظري هي وجوب التركيز على النتائج التباينية لا على الأشكال التوافقية في العملية التي يشار إليها باعتبارها «العلمنة Secularization». فعلى سبيل المثال، عندما يشار إلى أن الحركة التراكتارنية في إنكلترا والأولترامونتية في فرنسا (وفي عموم أوروبا) قد ساعدتا على فصم التحالف مع بين الدولة والكنيسة في مرحلة ما بعد الإصلاح الديني[2]. وذلك من خلال سوق أطروحات دينية بهدف ضمان حرية كنيسة المسيح من قيود السلطة الدنيوية، ينبغي لنا أن نعتبر هذا التطور دالًا ليس بسبب («الفاعلية») ذات الجوهر الديني التي تم من خلالها البدء في هذا الاتجاه، ولكن بسبب الاختلاف الذي حازه الناتج النهائي. ولم يشتمل الناتج فقط على تطور عمليات الضبط الأخلاقية والسياسية المختلفة، والتي عرفها

(1) Carl Schmitt, **Political Theology**, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985 (Original, 1934), p. 36.

(2) تعد الميزات الدستورية التي تحظى بها الكنيسة في إنكلترا اليوم مسألة شكلية إلى حد بعيد، وإلى الحد الذي ما زالت به تحمل تداعيات مادية، وغالبًا ما يتم الرجوع إليها للإشارة إلى الدولة البريطانية «غير مكتملة الحداثة». انظر: Tom Narim, **The Break Up of Britain**, London: New Left Books, 1977

فوكو باعتبارها «الحكوماتية Governmentality»[1]. واشتمل هذا الناتج على إعادة تعريف جوهر «الدين»، وكذلك إعادة تعريف «السياسة الوطنية».

على نحو نقيض: اعتبر مؤيدو الكنيسة الرسمية في أواخر القرن الثامن عشر في إنكلترا أنها مؤسسة تمثيلية تعكس الشعور الشعبي والرأي العام. ولن يكون من الصحيح القول إن الدين يتم استغلاله لأغراض سياسية أو التأثير على سياسة الدولة. بل إن الكنيسة الرسمية، والتي كانت جزءًا لا يتجزأ من الدولة جعلت من استمرارية وتماسك الجماعة الإنكليزية الوطنية أمرًا ممكنًا. ولا ينبغي لنا القول إن الأمة الإنكليزية قد «تشكلت» أو «طغى» عليها تأثير الدين: بل ينبغي النظر إلى الكنيسة الرسمية (التي تسمت بـ «الأنغليكانية» فقط في القرن التاسع) باعتبارها «شرطًا ضروريًا». ومع الأخذ في الحسبان أنها كانت شرطًا ضروريًا للدولة الأمة، لا يجب أيضًا أن نتحدث عن «الموقع الاجتماعي» للدين في القرن الثامن عشر الذي كان مختلفًا عن ذلك الذي أصبح عليه في القرن التاسع عشر وما بعده. بل إن صميم جوهر الدين قد عرف على نحو مختلف، ولنقل إنه في كلتا اللحظتين التاريخيتين، قامت ظروف مختلفة لوجود «الدين» بلعب دور ما. إن ما نطلق عليه الآن بأثر رجعي «الاجتماعي»، ذلك الذين يضم كل الفضاء العلماني الذي نميزه مفهوميًا عن متغيرات مثل «الدين» و«الدولة» و«الاقتصاد الوطني»، وما إلى ذلك، و«الذي يمكن بناء وإعادة صياغة وتخطيط مثل هذه المتغيرات بناء عليه»، لم يوجد قبل القرن التاسع عشر[2]. بيد أن ظهور «المجتمع» باعتباره مساحة علمانية قابلة للتنظيم هو بالضبط ما جعل من الممكن للدولة أن تراقب وأن تيسر المهمة الأصلية من خلال إعادة

---

(1) بالمعنى الدقيق للكلمة، فوكو لا يفكر في الانضباط بوصفه جوهريًا بالنسبة للحاكمية، ولكن فقط كشيء «ذي علاقة متوترة معها»، ولهذا السبب يتحدث عن مثلث السيادة الانضباط السلطة، والذي يضع السكان كهدف أساسي، وكآلية أساسية لأجهزة الأمن» انظر:
(«Governmentality», in **The Foucault Effect**, ed. G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller, Chicago: University of Chicago Press, 1991).
وعلى الرغم من ذلك، فأنا غير مقتنع أن الانضباط يمكن فصله نظريًا عن الحاكمية، والتي سبب وجودها هو إدارة السكان المستهدفين داخل مجتمعات الأمة.

(2) تلاحظ Mary Poovey أنه «بحلول عام 1776، بدأت عبارة «الكيان السياسي» في منافسة عبارة أخرى هي «الكيان الشعبي الكبير»... وبحلول أوائل القرن التاسع عشر، تم ضم كلتا هاتين العبارتين من قبل صور الكيان الاجتماعي».
(**Making A Social Body: British Cultural Formation**, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 7) see also the second chapter «The Priduction of Avstract Space».

تعريف جدارة الدين: أي التحول المادي والمعنوي غير المنقطع لـ«جميع» سكانها الوطنيين بغض النظر عن ولاءاتهم «الدينية» المتنوعة. باختصار، ليس من الكافي الإشارة إلى التماثلات البنيوية بين المفاهيم اللاهوتية ما قبل الحداثية وتلك المفاهيم الموظفة في الخطاب الدستوري العلماني، على النحو الذي قام به شميت، وذلك لأن الممارسات التي تيسرها وتنظمها تلك المفاهيم تختلف بحسب التشكلات التاريخية التي تحدث فيها[1].

إنني أذهب إلى أنه لا ينبغي التفكير في «العلماني» باعتباره فضاء تحرر فيه الحياة الإنسانية «الحقيقة» نفسها تدريجيًا من سلطة «الدين» المهيمنة، وبالتالي تحقق إعادة موضعته[2]. إذ إن مثل هذا الافتراض يجعلنا نفكر في الدين كما لو كان «يفسد» المجال العلماني أو أنه يكرر فيه بنية المفاهيم اللاهوتية. إن مفهوم «العلماني» اليوم جزء من مذهب يدعى بـ«العلمانية». ولا تؤكد العلمانية على أن الممارسات الدينية ينبغي لها أن تقتصر على مساحة لا يمكن من خلالها أن تهدد الاستقرار السياسي أو حريات المواطنين «ذوي التفكير الحر». بل إن العلمانية تنبني على تصور معين للعالم («الطبيعي» و«الاجتماعي») وللمشكلات التي تتولد في هذا العالم. ففي سياق بداية أوروبا الحديثة، نُظر لهذه المشكلات باعتبارها ضرورة للسيطرة على الفقراء متزايدي الحراك في المدينة والريف، وللتحكم في الطوائف المسيحية التي تتبادل العداء داخل نطاق السيادة، ولتنظيم التوسع التجاري والعسكري والاستعماري لأوروبا في ما وراء البحار[3].

ينبغي تعقب أصول العلمانية من خلال مفهوم العلماني، في جزء منه وصولًا إلى

(1) ينتقد Hans Blumenberg شميت لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي يتم بها اختيار الاستعارات الدينية واستخدامها في سياقات تاريخية، وبالتالي الخلط بين التناظرات والتحولات. انظر:
The Legitimacy of the Modern Age, Cambridge, Mass: MIT Press, 1983 (original, 1973 - 1976), part I, chapter 8.
في هذه النقطة وكذلك في نقده الأشمل لأطروحة Karl Lowith حول الخصيصة المسيحية الأساسية للفكرة العلمانية عن التقدم، والتي قوبلت بشكل جيد. ولكني أرى أن ترسيم Blumenberg ودفاعه عن العلمانية متجذر بشكل راسخ كما هو الحال في اقتراب الأفكار التاريخية التقليدية غير المقنع، ومن الملحوظ كذلك إهماله النسبي للممارسة، بالنظر إلى طبيعة نقده لشميت.

(2) لإلقاء الضوء على مناقشة هذه النقطة انظر:
John Milbank's **Theology and Social Theory**, Oxford: Blackwell, 1990.

(3) Cf. James Tully, «Governing Conduct». in E. Leites, ed., **Conscience and Casuistry in Early Modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
هذا العمل هو محاولة لتطبيق منظور فوكو على التاريخ الفكري لفترة مبكرة من أوروبا الحديثة.

مذهب الهيومانية/ الإنسانية في عصر النهضة، وفي جزء منه وصولًا إلى مفهوم عصر التنوير عن الطبيعة، وفي جزء منه وصولًا إلى فلسفة التاريخ عند هيغل. وسوف نذكر أن هيغل، وهو أحد منظري العلمنة المبكرين، قد رأي حركة التاريخ العالمي التي تتكلل في حقيقة وحرية ما دعاه بـ «الحقبة الحديثة». وكمثل العلمانيين المتأخرين، اعتقد هيغل أنه إبان التحرك من عصر الإصلاح الديني إلى عصر التنوير إلى الثورة، بزغ انسجام بين الشروط الموضوعية والذاتية للحياة الإنسانية الناتجة من «نضالات التاريخ المؤلمة»، وهو انسجام قائم على «الاعتراف بالعلماني باعتباره قادرًا على أن يكون تجسيد الحقيقة؛ في ما اعتبر سابقًا كشر عاجز عن فعل الخير، ذلك الخير الذي كان في جوهره فائق الدنيوية»[1].

في الحقيقة، تحدث عملية العلمنة التاريخية انقلابًا أيديولوجيًا هائلًا، وإن كان ليس بالطريقة التي ادعاها هيغل في العبارة سالفة الاقتباس. إذ إن «العلماني» كان في وقت ما جزءًا من خطاب لاهوتي يدعى Saeculum (وتعني حرفيًا الفترة الزمانية الطويلة لعمر ما). وأشارت العلمنة (Saecularisatio) في البداية إلى الانتقال الشرعي من الحياة الرهبانية (Regularis) إلى الحياة الكنسية (Saecularis)، ومن ثم، ومن بعد الإصلاح الديني، دلت العلمنة على انتقال الملكيات الكنسية المادية إلى الأشخاص العاديين، أي إلى «تحرير» الملكية من أيدي الكنيسة لتصبح في أيدي الملاك الأفـراد، وبالتالي يتم تداولها في الأسواق[2]. أما في خطاب الحداثة، فيقدم «العلماني» نفسه باعتباره الأساس الذي تولد منه الخطاب اللاهوتي (باعتباره شكلًا للوعي الزائف)، والذي حرر نفسه منه تدريجيًا في زحفه نحو الحرية. وعلى هذا الأساس، يظهر البشر باعتبارهم صانعي التاريخ الواعين بذواتهم (ذلك التاريخ الذي يقدم فيه الزمن بالتقاويم مقياسًا واتجاهًا للوقائع الإنسانية)، وباعتبارهم كذلك الأساس الصلب للمعرفة الصالحة عالميًا حول الطبيعة والمجتمع. إن الإنسان الآن كفاعل مسؤول، ومسائل، لا عن الأفعال التي يجترحها أو تجترحها (أو يمتنعها عنها). بل إن المسؤولية الآن معقودة أيضًا على الأحداث التي لم يكن أو تكن على وعي بها، أو كانوا على وعي زائف بها. أما المجال الذي تقع فيه أفعال الرب (الحوادث)

(1) G. W. F. Hegel, **The Philosophy of History**, trans. J. Sibree, Buffalo, NY: Promethew Books, 1991, p. 422.

(2) انظر:
«Sakularisation, Sakularisierung». in **Geschichtliche Grundbegriffe**, ed. O. Brunner, W. Conze, and R. Koselleck, Stuttgart: E. Klett, 1972 - 1997, vol. V, pp. 789 - 830.

بدون مسؤولية إنسانية فقد أصبحت محدودة بشكل متزايد. فالصدفة أصبحت قابلة للترويض، والعالم قد نزع السحر عنه.

والأمر المثير في هذه الرؤية هو أنه على الرغم من أن الدين يبدو غريبًا على العلماني، إلا أن الأخير ينظر إليه وقد ولّد دينًا. يرى مؤرخو التنوير هذا بالإشارة إلى أن الحياة العلمانية في الماضي ما قبل الحداثي قد خلقت دينًا خرافيًا وقمعيًا، أما في الحاضر الحداثي، فقد أنتجت العلمانية دينًا متسامحًا ومستنيرًا. ومن ثم، فإن التأكيد على الفصل الحاد بين الديني والعلماني يتوافق مع الزعم المتناقض بأن الأخير دائمًا ما ينتج الأول.

إن القومية، برؤيتها القائمة على عالم مكون من «المجتمعات» الوطنية (حيث يتم التفكير في الدولة كضرورة للتعبير الكامل عنها) والتي يعيش البشر الأفراد وجودهم الدنيوي، تتطلب مفهوم العلماني كي يكون لها معنى. وينعقد الولاء الذي يدين فيه الشخص القومي الفرد حصريًا ومباشرة للأمة. وحتى لو قيل إن الأمة «تحت الرب»، فإنها لا توجد إلا في «هذا العالم» ـ نوع خاص من العالم. ويصنع رجال ونساء كل مجتمع وطني تاريخهم و«يمتلكونه». وتشكل كل من «الطبيعة» و«الثقافة» (وهما ذلك الثنائي الشهير الذي صاحب صعود القومية) معًا الظروف التي تستخدم بها الأمة العالم وتستمتع به. ويهيمن البشر على الطبيعة ويصوغ كل شخص فرديته أو فرديتها من خلال الحرية التي تنظمها الدولة الأمة.

على أنه ليس للمرء أن يعتبر أن هذا يعني أن دنيوية الأعضاء العلمانيين في الأمم الحديثة بمثابة تعبير عن الحقيقة التي تنكشف من خلال الحواس الإنسانية، إذ إن للحواس نفسها تاريخًا. ومهما كانت الطريقة اللادنيوية التي عاش بها الرهبان والرهبات في هذا العالم (فأنى لهم العيش في مكان آخر؟)، إلا أنهم عاشوا بطريقة مختلفة فيه عن تلك التي عاشها الأشخاص العاديون. أما الولاء المطلوب منهم فكان وحده للمسيح، ومن خلاله لبقية المسيحيين. يمثل بندكت أندرسون على نحو صحيح للغاية دنيوية القومية العلمانية باعتبارها بناء أيديولوجيا محددًا (وليس أقل أيدولوجية من ذلك الذي حل محله) يشتمل في الوقت الحاضر على نطاق متخيل للأمة باعتبارها جماعة لها «ماضٍ دنيوي». ويوضح أندرسون نقطة مهمة عندما يوجه انتباهنا إلى حقيقة أن القومية توظف مفاهيم بالغة التجريد حول الزمن والمكان كي تروي قصة معينة، حتى لو كانت هذه القصة مقدمة كبديهية، أي أنها سهلة الوصول لكل من في الأمة، فهي قصة عن الأمة كوحدة طبيعية وبينة يتشارك

أعضاؤها خبرات مشتركة. إن هذا البناء ليس أقل حقيقية لكونه أيديولوجيًا؛ فهو يجلي عالمًا من الأشياء والذوات الحقيقية التي يعيش بداخلها القوميون العلمانيون. إن ما يجب التأكيد عليه بعيدًا عن أطروحة أندرسون الشهيرة هو أن العالم المسيحي المركب في العصور الوسطى، بأزمنته المترابطة (الكامنة في الأبدية وصورتها المتحركة، وانقطاعات الأبدية من خلال تلك الصورة، والمتمثلة في الخلق والسقوط وحياة وموت المسيح ويوم القيامة)، وبأماكنه المتراتبة هرميًا (والكامنة في السماوات والأرض والمطهر والجحيم) قد تفككت على يد مذهب العلمانية الحديثة إلى ثنائية: عالم من الأشياء ذاتية التأصيل التي نعيش فيها «حقيقيًا» ككائنات اجتماعية، وعالم ديني يتواجد فقط في مخيلتنا.

أعتقد أن الإصرار على أن القومية يجب أن ترى باعتبارها دينًا، أو أنها قد «تشكلت» من خلال الدين، هو إغفال لطبيعة وتداعيات الثورة التي أحدثتها مذاهب وممارسات العلماني الحديثة في بنية التمثيلات الجماعية. بالطبع، تقع القومية الحديثة على خطابات وممارسات سابقة الوجود، بما في ذلك تلك التي نطلق عليها بشكل عفا عليه الدهر «دينية». كيف كان للأمور أن تأخذ مسارًا آخر؟ وإن كان لا يستتبع هذا أن الدين يشكل القومية.

ينبغي لنا ألا نقبل دائمًا وبلا تساؤل فكرة السببية الآلية. ومن ثم، لو تعاملنا مع السبب باعتباره الطريقة التي «يستشعر» بها حدث في أحداث تالية، سنميل أكثر إلى البحث عن استمرارية الأسباب الدينية في الآثار غير الدينية. بيد أني أرى أن البحث عن أصول العناصر أو عن «تأثير» هذه الحوادث على بعضها بهذه الطريقة هو سعي محدود القيمة في صددنا هذا: فما يستلزمه شرح (الكيفية التي تحتوي بها القومية على تأثير ديني) يتم استخدامه ببراءة باعتباره وسيلة للشرح (فالدين هنا سبب ونتيجة في آن واحد). أما إذا حاولنا أن نتعاطى مع معنى أقدم للسبب (أي السبب الذي يجيب على السؤال «لماذا؟»)، فسيكون لنا أن نتساءل حول إعادة تشكل العناصر التاريخية في النظام كي نفهم لماذا لم يعد معناها كما كان سابقًا. وفي النهاية، لا يتكون الدين فقط من أفكار وتوجهات وممارسات معينة، بل أيضًا من أتباع. ويجب أن يكون اكتشاف الطريقة التي يتمثل بها الأتباع ويكررون ويبدلون ويتكيفون مع ويتجادلون حول وينوعون هذه الأفكار والتوجهات (باقتفاء أثرها) مهمة كبرى. والأمر نفسه ينطبق على العلمانية. وبهذا ينبغي علينا اكتشاف ما الذي يقوم به الناس مع وبالأفكار والممارسات قبل أن نستطيع فهم ما هو متضمن في علمنة المفاهيم اللاهوتية في أزمنة وأماكن مختلفة.

أو، هل ينبغي اعتبار الإسلاموية ضربًا من القومية؟

دعونا نسلم بأن القومية هي في جوهرها علمانية (بمعنى أنها متجذرة في التاريخ والاجتماع الإنساني). فهل لنا أن نجادل من وجهة النظر المخالفة بالقول إنه ينبغي النظر إلى بعض الحركات الدينية بشكل واضح على أنها حركات قومية، وأنها بالتالي علمانية بحق؟ لقد تبنى العديد من مراقبي الإسلام السياسي هذه الأطروحة، على الرغم من أنهم بقيامهم بهذا يقلبون في الحقيقة اشتراطات أطروحة العلمنة.

إن تمثيل الإحياء الإسلامي المعاصر (المعروف في العالم العربي في وسط من يتبنونه بالصحوة الإسلامية) باعتباره شكلًا من القومية الخفية[1] والإشارة إليه بمصطلح «القومية الثقافية»[2]، إنما يعني الافتراض بأنه من الأفضل فهمه كاستمرار للقصة المعهودة للقومية في العالم الثالث. كما أن هذا الافتراض يجعل الادعاء الذي يسوقه النشطاء المسلمون بكونهم جزءًا من التقاليد الإسلامية التاريخية ادعاء زائفًا؛ فهم كنشطاء ثقافيين يجب النظر إليهم كجزء من شيء «حداثي» في جوهره (وإن كان مشوهًا). بيد أن حقيقة أن هؤلاء الذين ينشطون في حركة الصحوة غالبًا ما نتقدون بشدة العلماء والممارسات «التقليدية» لا تبرهن على أنهم يرفضون التقليد عن حق. فالانتماء إلى تقليد ما لا يمنع الانخراط في نقاشات قوية حول معاني نصوصه المؤسسة (وربما حول أي من النصوص هو تأسيسي)، وحول الحاجة إلى الإصلاح الراديكالي للتقليد. ولا تقوض الانتقائية التي يتعامل بها الناس مع التقليد ادعاءهم بتكامله بالضرورة. كما أن محاولة تكييف الاهتمامات الأقدم لأتباع التقليد مع أزمتهم الجديدة لا تفكك في حد ذاتها تماسك هذا التقليد، في الحقيقة، إن هذا هو بالضبط موضوع الجدل بين هؤلاء الذين يدعون امتلاك جوهر التقليد.

---

(1) على سبيل المثال؛

A. Ayalon, «From Fitna to Thawra» **Studia Islamica**, vol. 66, 1987,

وكذلك؛

N. Keddie, «Islamic Revival as Third Worldism» in J. P. Digard, ed. **Le Cuisinier et le Philosophe: Hommage a Maxime Rodinson**, Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

(2) يستعرض لوسياني تأثير الصحوة الإسلامية على السياسات الشرق أوسطية الحديثة، ويلاحظ أن «الفكر الإسلامي الحديث يقدم، بطرق مختلفة ومعلنة، إجابات جذرية للقضايا المعاصرة. هذه الإجابات، هي بمعني من المعاني، شكل من أشكال القومية الثقافية، التي يعطي من خلالها الدين، المزيد من الدعم لرفض الهيمنة الغربية»:

(G. Luciani, ed. **The Arab State**, Berkeley: university of California Press, 1990, p. xxx).

إلا أن كل هذا لا يعني أنه لا توجد روابط مشتركة بين الإسلاميين والقوميين العرب. فهناك مجالات للتداخل بين الفريقين، ولا سيما في مواقفهم المتماثلة في مواجهة «الغرب»، الذي تمثلت تجربته في الشرق الأوسط في شكل من القوميات الضارية للقوى الكبرى. ولأن الإسلاميين والقوميين، كأفراد، يتشاركون هذه المعارضة، فإنهم يسعون أحيانًا لبناء تحالفات مشتركة، كما حدث في الخرطوم في المؤتمر الدولي للإسلاميين والقوميين العرب في أعقاب حرب الخليج (الثانية)[1]. ومهما كانت مثل هذه التحالفات براغماتية وهشة كما يتضح، فإنها تفترض مسبقًا أن الخلافات بين الحلفاء المستقبليين ينبغي تسويتها.

تنبع الاختلافات من اتجاه المشروع الإسلاموي نحو تنظيم السلوك في العالم على نحو يتسق و«أصول الدين»، ومن حقيقة أن المجتمع الذي يؤمل بناؤه (إسلامويًا) يقف على تناقض مع العديد من قيم الحياة الغربية الحديثة التي تؤيدها القومية العربية. إن مثل هذه الاشتراطات تعرف ما يمكن للمرء أن يطلق عليه الدنيوية الإسلامية المعاصرة. لقد كانت الاندفاعة الرئيسية لأيديولوجية القومية العربية بالطبع تجاوزًا للطائفية (على الرغم من استحضارها التاريخ الإسلامي وتنازلاتها للشعور الإسلامي الشعبي)، وهي ملتزمة بمذهب فصل القانون والجنسية عن الانتماء الديني وتحصره هذا الانتماء في المجال الخاص. باختصار، فالدين هو ما تحاول القومية العربية العلمانية أن تحدده وأن تضعه في مكانه الاجتماعي السليم.

تعتبر القومية العربية التاريخ الإسلامي مهمًا لأنه يعكس توحيد الأمة العربية وانتصارها مبكرًا، وفي هذا الخطاب، ينظر لـ «النبي العربي» على أنه بطل روحي لتلك الأمة[2]. إن هذا بمثابة تبديل الرؤية العَقَدية الكلاسيكية التي لا يكون فيها النبي موضوع

---

(1) وكان معظم المندوبين من الدول التي عارضت قيادة الولايات المتحدة لغزو الكويت والعراق، بما في ذلك الإسلاميون والتيارات الماركسية داخل منظمة التحرير الفلسطينية، ولكن عناصر المعارضة من الدول الإسلامية أيدت الأميركان مثل مصر وتركيا كما شاركت في الغزو. (انظر:
Majdi Ahmad Husain, «**al mu'tamar ash sha'bi al arabi al islami: al fikra, al mumarsa, ath thamara» ash sha'b**, May 7, 1991, p. 3).

(2) يكتب قومي عربي مسيحي عن شخصية النبي محمد، معجبًا بقوة إقناعه، وثبات إيمانه، واختتم: «هذه هي الرسالة الروحية الواردة في ذكرى ولادة النبي العربي، والموجهة لحياتنا القومية الحالية. ولهذا، وعلى الرغم من اتجاهاتهم المختلفة، وأديانهم وطوائفهم المتنوعة، فإنه لزام على القوميين العرب أن يكرموا ذكرى محمد بن عبد الله، نبي الإسلام، وموحد العرب، ورجل المبادئ والإقناع؛ =

التطلعات القومية لأية جماعة متخيلة، بل ذات الوحي الإلهي، رسول الله للبشرية ومثال السلوك الحميد (السنة) التي ينبغي لكل مسلم/ ـة داخل جماعة المسلمين أن يجسده في حياته/ ها، وهو أساس الدين، إلى جانب القرآن. كما أن التاريخ في الرؤية الكلاسيكية ليس سردًا لصعود وانحدار الأمة العربية. فالحوليات الكلاسيكية ليست بـ «تاريخ» بالمعنى الذي تزعم القومية «أن لها تاريخًا». وقد انبثقت من من مرويات «الحديث» (أي سجلات أقوال وأفعال النبي)، التي تأسست عليها «السنة»، وهي تجلي الرؤية القرآنية للعالم كما عبر عنها في الصراعات السياسية واللاهوتية بين المؤمنين. وعلى أية حال، فمن اليسير رؤية أنه في الوقت الذي لا يمكن إدراك «الأمة العربية» من دون تاريخها، فإن «الأمة» الإسلامية تفترض مسبقًا وجود القرآن والسنة فقط.

إذن، ليست الأمة الإسلامية في الرؤية العقدية الكلاسيكية جماعة متخيلة على قدم المساواة مع الأمة العربية التي تنتظر أن تتوحد سياسيًا، ولكنها فضاء معرف عقديًا يمكّن المسلمين من ممارسة قواعد الدين في الدنيا. بالطبع فإن كلمة «الأمة» في القرآن لها معنى «شعب» و«جماعة». إلا أن أعضاء هذه الجماعة يتخيلون أنها تحمل خصيصة محددة، وأنهم متصلون ببعضهم البعض بفضل تلك الخصيصة. وبالتالي تصبح النقطة الحاسمة هنا، ليس أنها متخيلة، ما يرسخه المتخيل من أساليب مميزة للوجود والفعل. والأمة الإسلامية تفترض مسبقًا وجود أفراد منضبطي الذات وإن لم يكونوا مستقلين. أما الشريعة، وهي نظام من العقل العملي الملزم أخلاقيًا لكل الأفراد المؤمنين، فهي توجد مستقلة عن المؤمن أو المؤمنة. وفي الوقت نفسه، لدى كل مسلم القدرة النفسية على اكتشاف قواعدها والتوافق معها.

تمثل حقيقة أن تعبير «الأمة العربية» المستخدم اليوم للإشارة إلى «الشعوب العربية» تحولًا مفاهيميًا كبيرًا نزعت بمقتضاه الحمولات العقدية من «الأمة» التي كانت تكسبها قوة عولمية، وبالتالي تصبح الأمة تعبيرًا عن جماعة متخيلة تضاهي جماعة سياسية كاملة محدودة وذات سيادة مثل أية أمة أخرى ذات سيادة في العالم (الاجتماعي) العلماني[1].

= (Qustantin Zuraiq, **al wa'i al qaumi**, Beirut, 1949, cited in S. G. Haim, ed. **Arab Nationalism: An Anthology**, Berkeley: University of California Press, 1962, p. 171).

(1) الإشارة هنا لتعريف Banedict Anerson للأمة: «بأنها مجتمع سياسي متخيل، متخيل بمعنى أنها محدودة بطبيعتها وذات سيادة»

(Imagined Communities: **Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London: Verso, 1983, p. 15).

ليست «الأمة الإسلامية» أيديولوجيًا «مجتمعًا» يمكن بناء دولة واقتصاد ودين على أساسه. فهي ليست محدودة وليست ذات سيادة؛ إذ إنها وعلى العكس من تصور الأمة العربية لدى القومية العربية، يمكن، وينبغي لها في النهاية، أن تشمل الإنسانية جمعاء. وبالتالي من الخطأ اعتبارها جماعة «غابرة» (لكونها «دينية») كانت سابقة على الأمة الحديثة[1]. فالاثنان مختلفان تمامًا من جهة النحو.

ولا أعني بهذا القول التلميح إلى أن الرؤية العقدية الكلاسيكية يحملها الإسلاميون الأفراد بكل تفاصيلها. فكل المسلمين اليوم يحيون في عالم مختلف كليًا عن ذلك الذي عاش فيهم أسلافهم، لذا، لا يمكن القول إن أيًا منهم يحمل الرؤية العقدية الكلاسيكية. بل إن أكثر المسلمين محافظة يعتمدون على خبرات في العالم المعاصر حتى يعطوا أهمية ومصداقية لتفسيرهم العقدي. وكما أشرت سابقًا فإن هؤلاء الذين يطلق عليهم «الإسلاميين»، هم من عدة جهات قريبون الصلة بالقوميين، على الرغم من أن القومية ليس لها أي معنى في المذاهب العقدية الكلاسيكية. ومع ذلك، من البين أن «الإسلاميين»، كما يطلق عليهم من قبل المراقبين، (فالبنسبة إليهم هم ليسوا إلا مسلمين ملتزمين) يربطون أنفسهم بالتقاليد العقدية الكلاسيكية من خلال ترجمتها إلى المأزق السياسي المعاصر. وبالطبع، ليست هذه العلاقة موضحة بالطريقة نفسها في كل البلدان وربما في البلد الواحد. بيد أن حقيقة أن عليهم تفسير التقاليد الخطابية القديمة ذات الألف العام، وتفسيرها، بما يؤدي حتميًا إلى تفجر الخلافات فيها بينهم، تميزهم عن القوميين أصحاب الخطاب ذي الصبغة الغربية. على سبيل المثال، يقابل الإسلاميون حق الفرد في البحث عن السعادة وصناعة ذاته، وهو مذهب يسهل استيعابه ببساطة مع الفكر العلماني، بواجبه كمسلم (كما هو في الرؤية العقدية الكلاسيكية) في عبادة الله كما هو منصوص عليه في الشريعة.

تتشارك القومية العربية (سواء كانت «ليبرالية» أم «اشتراكية») والإسلاموية الاهتمام بالدولة التحديثية التي تأسست على يد القوى التغريبية، وهي دولة موجهة نحو إحداث تحول مادي واجتماعي غير متوقف لجميع السكان الذين تم تنظيمهم مؤخرًا في شكل «مجتمعات»[2]. بعبارة أخرى، تتعامل الإسلاموية مع الدولة الأمة كمسلمة وتسعى للعمل

(1) Cf. Anderson, p. 40.

(2) ومن الجدير بالذكر أن الكلمة العربية الحديثة المقابلة لكلمة Society مجتمع تم صكها في ثلاثينيات القرن العشرين (انظر:

=

من خلالها، وهي الدولة التي تمثل عنصرًا مركزيًا في أزمة كل المسلمين. وبالتالي، كان المشروع «الدولتي» لخلط الأفكار السياسية بالأفكار الدينية هو ما أكسب الإسلاموية طابعًا «قوميًا». وعلى الرغم من أن الإسلاموية قد خلفت دائمًا القومية العربية في التاريخ المعاصر للشرق الأوسط، وتعاملت مع الدولة الأمة بشكل مباشر، إلا أنه لا ينبغي اعتبارها ضربًا من القومية[1]. وليس الحديث عن الدوافع «الحقيقية» للإسلاميين، سواء كانوا أفرادًا أم لا، وبأنها «استخدام الدين لأغراض سياسية» مسألة ذات صلة في صددنا هذا. (فدوافع الفاعلين السياسين، على أية حال، غالبًا ما تكون متعددة ومتقلبة). أما السؤال الأهم هو عن ماهية الظروف التي تدفع «الإسلاموية» للظهور علنًا كخطاب سياسي، وعما إذا كانت تتحدى البنى العميقة للعلمانية (وبأية طريقة)، بما في ذلك روابطها مع الخطاب القومي.

من وجهة نظر مذهب العلمانية، فإن للدين حق الاختيار، إما أن يقصر نفسه على الاعتقاد الخاص والعبادة أو الانخراط في النقاش العام الذي لا يقدم مطالب على الحياة. وفي كلتا الحالتين، ترى العلمانية أن للدين أن يأخذ الشكل الذي عليه أن يكون صحيحًا. وتمثل الحالتان بالتساوي شرط شرعية الدين. بيد أن هذه المطالب جرى تصعيبها بالنسبة لهؤلاء الذين يأملون إصلاح الحياة مع اعتبار طموح الدولة العلمانية نفسها. فلأن الدولة الأمة الحديثة تسعى لتنظيم كل مناحي الحياة الفردية، حتى تلك الأكثر خصوصية مثل الميلاد والموت ـ فليس لأحد، سواء كان متدينًا أم لا، أن يتجنب مواجهة قواها الطموح. فالدولة لا تتدخل مباشرة في الجسد الاجتماعي فقط لأغراض الإصلاح، بل إن كل النشاطات الاجتماعية تتطلب موافقة من القانون، وبالتالي من الدولة الأمة. كما أن الطريقة التي تم من خلالها تعريف وتنظيم وضبط الفضاءات الاجتماعية، تجعل منها فضاءات «سياسية» بالتساوي. لذلك، فإن محاولة النشطاء المسلمين تحسين الظروف الاجتماعية، مثلًا من خلال إقامة العيادات أو المدارس في المناطق المحرومة من الخدمات، من شأنها أن تخاطر بإثارة مسألة اللاشرعية السياسية (للدولة) وبالتالي يتم تصنيفهم كـ «إسلاميين».

= Jaroslav Stetkevych, **The Modern Arabic Literary Language**, Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 25).

معجم **Lane Lexicon**، الذي تم جمعه في منتصف القرن التاسع عشر، يعطي فقط المعنى التقليدي لكلمة مجتمع بأنه «مكان للاجتماع».

(1) يمكن القول إن فكرة الدولة الإسلامية لم تكن معرفة في بدايات التاريخ الإسلامي (انظر تعليقاتي على هذا الموضوع في «Europa contra Islam: De Islam in Europa», in **Nexus**, no. 10, 1994 وقد نشرت النسخة الإنكليزية في **The Muslim World**, vol. 87, no. 2, 1997).

أما دعوة الحركات الإسلامية إلى إصلاح البناء الاجتماعي من خلال سلطة الأغلبيات الشعبية في المجالس النيابية الوطنية فستلقى معارضة باعتبارها دعوة «غير ديمقراطية» كما وقع في الجزائر عام 1992 وتركيا في عام 1997. يعتبر العلمانيون أن حالات الدين المخصخص لا يمكن السماح بها بالأساس بسبب الدوافع المنسوبة لمعارضيهم (الإسلاميين) لا أي شيء آخر يقومون به فعليًا. تؤشر الدوافع على الدخول المحتمل للدين في الفضاء الذي يحتله العلماني فعليًا. ويمكن للمرء أن يقول إن القوميين العلمانيين هم أنفسهم من يرفضون بشدة علمنة المفاهيم والممارسات الدينية في حالتنا هذه.

تتمثل الفكرة الرئيسة التى أؤكد عليها في أن انشغال الإسلاموية بسلطة الدولة ليس نتيجة للالتزام بالأفكار القومية بل نتيجة ادعاء الدولة الأمة الحديثة المفروض بالقوة بناء هويات ومساحات شرعية. ولا يمكننا أن نجد حركة تسعى إلى ما هو أكثر من مجرد الاعتقاد المجرد أو الحديث بلا تداعيات في العلن وتظل غير مبالية بسلطة الدولة في العالم العلماني. وعلى الرغم من أن الإسلاموية تقع في العالم العلماني، ذلك العالم الذي سبق افتراضه من قبل، ومن ضمن أشياء أخرى، الفضاء العالمي لـ «الاجتماعي» الذي يحافظ على بقاء الدولة الأمة، فلا يمكن اختزالها في القومية. وربما يعتبر العديد من الأفراد المنخرطين في الحركات الإسلامية «داخل العالم العربي» أن القومية العربية متوافقة مع تلك الحركات، وربما يوظفون أيضًا الخطاب القومي. بيد أن مثل هذا الاتجاه في الحقيقة اعتبر غير متسق من قبل العديد من الإسلاميين خاصة هؤلاء الموجودون خارج العالم العربي (وإن لم يكونوا وحدهم)[1].

بعض القضايا البارزة

في النهاية، أريد القول إنه إذا كانت أطروحة العلمنة تبدو غير معقولة بالنسبة لكثيرين منا. فإن هذا ليس بسبب أن الدين يقوم بدور قوي في عالم الأمم الحديث. بشكل ما، فإن ما قد يطلق عليه الكثيرون بشكل عفى عليه الزمن «الدين» كان «دائمًا» منخرطًا في عالم

(1) وهكذا، فعندما أكد مندوب من الأردن في المؤتمر (المشار إليه في الملحوظة 20) أن الخلافات بين أهداف الحركات الإسلامية، ونظيرتها القومية العربية، كانت خلافات طفيفة نسبيًا، وأنه من المؤكد أن «أي حركة ستسود في عالمنا العربي، لا بد لها أن تكون إما حركة قومية تدمج بين المنظور الإسلامي والالتزام بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية، أو حركة إسلامية تدمج المنظور القومي» (Husain, op.cit.) لاقت أطروحته تلك اعتراضًا واسعًا، خاصة وليس فقط من مندوبي الدول غير العربية الذين أكدوا أن الرابطة الوحيدة بين المسلمين في الوقت الحالي، على انقسامه بين الدول القومية، هي الإسلام.

السلطة. وإذا لم تعد أطروحة العلمنة تحمل القناعات التي حملتها من قبل؛ وذلك لأن فئات مثل «السياسة» و«الدين» اتضح أنها تدلل على بعضها على نحو أعمق مما اعتقدنا، وهو الاكتشاف الذي تصاحب مع فهم المتزايد لقوى الدولة الأمة الحديثة. إن مفهوم «العلماني» لا يمكن أن يعمل بدون فكرة الدين.

صحيح أن «النطاق الصحيح للدين» مميز ومنفصل عن الدولة في الدساتير العلمانية الحديثة[1] عن أن الدساتير الرسمية لا تروي القصة كاملة. فمن ناحية من غير الممكن أن تتقيد الموضوعات والمواقع والممارسات والكلمات والتمثيلات ـ وربما عقول وأجساد العابدين ـ داخل الفضاء الحصري لما «يطلق» عليه العلمانيون «الدين». فهذه الأمور لها طرق وجودها الخاصة. لقد اتخذت عناصر ما أصبح يتصور على أنه الدين سبلًا شتى. ومن ناحية أخرى، تتطلب الدولة الأمة فضاءات مرسومة بوضوح يمكن لها أن تصنفها وأن تنظمها مثل: الدين والتعليم والصحة والترفيه والعمل والدخل والعدالة والحرب. أما ذلك الفضاء الذي يشغله الدين في المجتمع، فيجب أن يعاد تعريفه باستمرار من خلال القانون؛ لأن إعادة إنتاج الحياة العلمانية داخل وخارج الدولة الأمة تؤثر دائمًا على الوضوح الخطابي لذاك الفضاء. ومن شأن السعي غير المنقطع إلى الجديد الجهود الخلاقة، والخبرات الجمالية وادعاء المعرفة وكذلك النضال غير المنتهي لتوسيع خلق الذات الفردية، أن تحطم استقرار الحدود الراسخة.

لا أنكر أن الدين، بالمعنى العامي للكلمة، مهم، كما كان دائمًا للسياسة الوطنية في أوروبا وأميركا كما في بقية العالم. فالاعتراف بهذه الحقيقة بلا شك من شأنه أن يحفز إنتاج أعمال مفيدة. بيد أن هناك العديد من الأسئلة التي تحتاج أن تعالج بشكل منظم بعيدًا عن هذه الحقيقة، من قبيل: كيف ولماذا ومتى ومن يحدد تصنيفات مثل الدين والعلماني؟ وما هي الافتراضات التي يسبق تضمينها في الأفعال التي تحدد تلك التصنيفات؟ وهل يتضمن التحول من النظام السياسي الديني إلى النظام المحكوم بدولة علمانية ببساطة التخلي عن السلطة الإلهية لصالح القانون الإنساني؟ في الفصل المقبل، أحاول أن أعالج السؤال الأخير في سياق مكان معين وزمان محدد.

---

(1) على الرغم مما إذا كان الأمر ينبغي أن يكون محل خلاف أم لا، حتى في حالة نموذجية مثل الولايات المتحدة، فإنه من المشار إليه أن عبارة «فصل الكنيسة عن الدولة» غير موجودة في الدستور، ولكن يتم تمثيلها من خلال تأويل المحكمة العليا لنوايا المؤسسين. انظر؛
Devaid Barton, **The Myth of Separation, Aledo**, Texas: Wallbuilder Press, 1992.

القسم الثالث

العلمنــة

الفصل الأول

إعادة تشكيل القانون والأخلاق في مصر الكولونيالية

في بداية هذه الدراسة، اقترحت بأن الفكرة الحديثة عن المجتمع العلماني تضمنت علاقة مميزة بين قانون الدولة والأخلاق الشخصية، وبهذا أصبح الدين بالأساس مسألة اعتقاد (خاص) وهو مجتمع يفترض مسبقًا نطاقًا من الحساسيات الشخصية وخطابات عامة قد ظهرت في أوروبا الغربية في مراحل زمنية مختلفة معًا أثناء تشكل الدولة الحديثة. وفي طريقة أخرى لتقديم هذا الطرح يمكن القول بأن فكرة التسامح الديني التي تساعد على تعريف دولة بأنها علمانية تبدأ مع افتراض أساسي وهو أن المعتقد لا يمكن فرضه وأن الدين يجب ألا يلقى اهتمامًا من السلطات السياسية طالما بقي داخل المجال الخاص. أما قدرة الفرد على اعتقاد ما يختاره أو تختاره فتترجم إلى حق قانوني في التعبير عن مُعتقدات الشخص بحرية وممارسة دينه من دون عائق، ومن ثم يُستدعى «الدين» إلى المجال العام. بيد أن هذه الحرية لها صفات معينة. فالتعبير العام عن المعتقد الديني ينبغي ألا يكون سببًا محتملًا لتقويض السلم ويجب ألا يبنى عليه ما قد يكون إهانة رمزية لشخصية الدولة. وربما وقع المثال الأبرز على هذا في السنوات الأخيرة في فرنسا (انظر الفصل الخامس). ويؤشر هذا على أن الدولة العلمانية كما هو الحال مع نظائرها، ينظر إليها كشخص يمكن أن يهدد معنويًا.

في هذا الفصل النهائي، أشرع في طرح سؤالين: كيف فكر المسلمون في العلمانية قبل الحداثة؟ وما الذي يستخلصه المسلمون اليوم من فكرة العلماني؟ في سياق الجدالات المعاصرة حول المكانة الصحيحة للدين في مصر، ادعى العديد من الكتاب أن الحياة العلمانية كانت دائمًا مركزية في الماضي، وقد نظر إليها كذلك؛ لأن القانون الديني

(وهو الشريعة) قد احتلت دائمًا مكانة محدودة في حكم المجتمع[1]. على أن المسألة هنا ليست إمبريقية. ولن تحل ببساطة عبر المزيد من البحث الأرشيفي، تمامًا كما يتطلب فهم مكانة العلماني اليوم أكثر من مجرد العمل الميداني الإثنوجرافي، وأكثر من الدفاع المحموم عن قيمته للعالم السياسي الذي نحيا فيه. فالتحليل الدقيق للمفاهيم المتميزة ثقافيًا وإيضاح كل منها بالنسبة للآخر أصبح أمرًا ضروريًا. ومن ثم، سأركز في ما هو آت على مصر في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات العشرين وهي حقبة شهدت تغيرات مهمة في العلاقات بين القانون والدين والأخلاق. وبالتالي، وعلى الرغم من الأسئلة التي بدأت بها فسأعود إلى المفاهيم ما قبل الحداثية والخطابات المعاصرة (لها) بإيجاز لكن بالترتيب كي أبرز مقارنات بعينها.

إن أحد مفاتيح فهم الطريقة التي فكر فيها في العلماني قبل تداخل التاريخ المصري مع تاريخ الغرب الحديث يوجد في المحاولات التي بذلت في القرن التاسع عشر لترجمة مصطلح «علماني» والمفردات المرتبطة به إلى اللغة العربية. والكلمة الأكثر شيوعًا اليوم لترجمة صفات (secular, Lay) ومصطلحات (secularist, Layman) هي علماني[2]. ولقد ابتدعت هذه الكلمة الأخيرة، وهي الأكثر استخدامًا الآن، في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر (فلا يوجد لها أي باب أو لأي من الكلمات المشتركة معها في قاموس (إدوارد) لين العربي الإنكليزي الموضوع في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر). وأنتجت الكلمة الاسم المجرد «علمانية» ليعني Secularism وLaicism.

---

(1) انظر على سبيل المثال: محمد نور فرجات، **المجتمع والشريعة والقانون**، القاهرة: دار الهلال 1986، ص 39.

(2) المدخل الوحيد ذو الصلة في **محيط المحيط** (أول معجم عربي حديث، نشر في بيروت عام 1870) هو «علماني»، والتي تأتي بمعنى «غير ديني»، وتستمد من كلمة «العالم». وهكذا يقدم **المورد العربي الإنكليزي** (الطبعة الثامنة، 1996) الآتي؛ المفردات (secular, lay, laic(al), secularist, layman) بمعنى «علماني»، والمفردات (secularism, laicism) بمعنى علمانية، والمفردات (to secularize, laicize) بمعنى «علمن»، والمفردات (secularization, laicization) بمعني «علمنة» (الصيغة الاسمية المستمدة من الفعل المستحدث). و«علمنة» مساوية لـ «علمانية» أيضًا. وأيضًا تنعكس الحداثة النسبية لهذا المفهوم في حقيقة أن **قاموس أكسفورد من الإنكليزية للعربية** (1972) والذي يتم استخدامه حاليًا، يعرف كلمة «secular» بـ «عِلماني»، وليس المقابل النموذجي الحالي «عَلماني». والمقابل السابق يتم استخدامه في المحادثات وغالبًا ما يثير محاولات متحذلقة للتصحيح وقد تعود شعبيته بشكل جزئي إلى الاقتراحات الضمنية التي تشير إلى أن مفهوم عِلمانية/ secularism يرتبط بكلمة ilm والتي تعني «المعرفة» و«العلم» في مقابل «الدين». في الحقيقة، يفرق أحمد حاتم بين هذين الشكلين بطريقة مثيرة للاهتمام في كتابه «العلمانية بكسر العين لا بفتحها» (**الناقد**، المجلد 44، العدد: 20 ، 1990).

ويقدم **القاموس الإنكليزي العربي** لبادغر Badger والصادر عام 1881 كلمتين لـ «secular» بمعنى «دنيوي، غير كهنوتي»: «علماني» و«عامي». غير أن الأخير يحمل معاني «السوقي» و«البذيء» و«الشعبي» و«العادي». وكذلك يقدم بادغر «Secular» بمعنى «دنيوي». ولا يوجد في القاموس باب لـ Secularism، ولكنه يقدم تحت باب Secularity معنى «حب الدنيا» أو «الدنيوية» وهي الكلمة المجردة من صفة دنيوي، وعالمية على القياس نفسه والمشتقة من كلمة عالم والتي تشير إلى «الحياة الدنيا» أو «الكون المنطقي» وتقع الأخيرة في النعت القرآني لله؛ رب العالمين (أي عالمي الإنس والجن). غير أن عالمية عنت أيضًا «حالة المعرفة» أي المعرفة بالإسلام كمقابل للجاهلية «وهي حالة الجهل» أو الوثنية[1]. وتشير عالمية في الوصف المعاصر إلى «الدولية» لا إلى «العلمانية» أو «الدنيوية» على الرغم من أن شكل الصفة «عالمي» تحمل كذلك معنى «دنيوي» و«علماني».

لقد نقلت استجابة المصريين لمفهوم العلمانية، ومحاولتهم تأييده أو مهاجمته من خلال أعمال الترجمة هذه. ومن هنا، لم يكن لشكل الفعل «علمن» مثيل مفرد في العربية خلال القرن التاسع عشر. حيث ابتُدِع هذا الفعل مؤخرًا جدًّا عن طريق العوة إلى الاسم المجرد علمانية (والإجراء الطبيعي في اللغة العربية هو أن يشتق من جذر الفعل الصفات والأسماء). ومن المثير أيضًا هو حقيقة أن شكل الفعل كان مقصورًا على المعنى القانوني والذي يشير إلى نقل الملكية كما في مفهوم حركة الإصلاح saecularisatio (علمنة) المذكورة في الفصل الخامس. وبالتالي فإن عملية «العلمنة» مثلت «تحويل الأوقاف والأملاك المختصة بالعبادة والديانة للأغراض العالمية»[2]. وإحدى مشكلات هذا المعنى هي أن كلمة الأوقاف التي غالبًا ما تترجم إلى Religious Endowment قد يكون لها «غاية دينية أو تقوية» (إذا كانت مسجدًا، مثلًا)، وغالبًا ما كان لها غايات غير ذلك (كما في حالة الأراضي الزراعية)، أو، كما هو أكثر شيوعًا، الغايات المتعددة سواء كانت «دينية» أو «غير دينية» (مثل المستشفيات والمدارس). لقد كان الوقف (ويجمع على أوقاف) ببساطة الشكل الوحيد من الملكية غير القابلة للتحويل في الشريعة والتي وصفها ماكس فيبر وآخرون باعتبارها «القانون المقدس». ويعرف المذهب الحنفي، المتبع في مصر، عطية

(1) انظر:
Kazimirski's Dictionnaire Arabe Francais, revised and corrected by Ibed Gallab, volume 3, Cairo, 1875.

(2) Badger, **English Arabic Lexicon**, p. 937.

وقف ما باعتبارها (1) انتهاء حق المؤسس وانتقال الملكية إلى الله، و (2) بالتالي تصبح نهائية ودائمة، و (3) مكرسة لخدمة بني البشر.

وفي أوروبا تعود كلمة «علمانية» التي تشير إلى المذهب القائل بأن الأخلاق والتعليم الوطني والدولة نفسها لا ينبغي أن تكون قائمة على مبادئ دينية إلى منتصف القرن التاسع عشر[1] وكذلك «اللائكية» الفرنسية («المذهب الذي يمنح المؤسسات شخصية غير دينية»)[2].ويقوم التعبير الفرنسي «لائكية Laicisme» على التجربة اليعقوبية، وهي تلك التي أذنت بعلمانية أقوى وأكثر عدوانية (وبما في ذلك العدوانية تجاه وجود بعض «الرموز الدينية» داخل مؤسسات الدولة) مقارنة بما تقوم به نظيرتها البريطانية. ومن هنا توجد اختلافات قومية دالة في كيفية فهم/ إدراك «العلمانية» في أوروبا وفقًا للتواريخ السياسية المختلفة. ولكن بشكل عام يمكن الإشارة إلى هذه الاختلافات بأنها خلافات عائلية؛ أي أنها توضح صراعات معينة حول ما إذا كان من الواجب السماح للمذاهب الدينية والأخلاق الطائفية في سياقاتهم التاريخية المتنوعة بالتأثير على تشكيل السياسة العامة. ومن ثم، وعلى الرغم من أن كل من اللفظ والمفهوم كانتا متاحين في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر حيث استخدمتا في ما يتعلق بالمؤسسات والسياسات المختلفة لم يُبذل أي جهد لتوفير كلمة عربية. وبالطبع لا يثبت هذا الافتقاد اللفظي في ذاته أن المصريين في القرن التاسع عشر لم يكن لديهم تصور عن «العلمانية». إنما يشير إلى أن الخطاب السياسي في العربية لم يكن بحاجة للتعامل المباشر معها، كما هو الحال منذ ذلك الحين. وبهذا المعنى لم توجد العلمانية في مصر قبل الحداثة.

فما الذي جعل وجودها ممكنًا؟ أسعى في هذا الفصل إلى تتبع بعض التغيرات التي شهدها مفهوم القانون في مصر الكولونيالية بما ساعد على جعل العلمانية ممكنة التصور كمسألة عملية. وأركز على الكيفية التي تعرضت بها المؤسسات التشريعية والأخلاق والسلطة الدينية للتغير إذ إن هدفي هنا تحديد ظهور الفضاءات الاجتماعية التي كان بمقدر «العلمانية» أن تنمو في ما بينها. وأبدأ بإعادة سرد القصة المعروفة جيدًا عن التضييق التدريجي لأحكام الشريعة (أي تقييد نطاق «القانون الديني») والاستعارة المتوازية للمدونات التشريعية الأوروبية. لقد صورت هذه العملية من خلال بعض

(1) انظر: **The Oxford English Dictionary**.

(2) انظر: **Dictionnaire alphabetique et analogique de la langue francaise**.

المؤرخين باعتبارها انتصارًا لحكم القانون، أو باعتبارها تسهيلًا للاستغلال الرأسمالي أو باعتبارها صراعًا مركبًا بين أنواع مختلفة من الفاعلين، خاصة بين الأوروبيين المستعمرين والمصريين المقاومين. قد يكون لكل من وجهات النظر هذه مايدعمها، غير أن اهتمامي هنا ينصب حول أمر آخر: وهو استكشاف ما هو متضمن تحديدًا عندما تجعل التغيرات المفهومية من «العلمانية» في بلد ما أمرًا متصورًا.

لذلك فإنني أتناول بإيجاز السياق الأكثر اتساعًا للتغير الثقافي والإصلاح الإسلامي، وأشير إلى أهمية الدولة الحديثة بالنسبة لهذه التطورات. وفي هذا السياق، ليست الدولة سببًا للعلمنة بل تمثيلًا لها. وأؤكد أني لا أسعى إلى تأريخ كلي للإصلاح القانوني على الرغم من أن تركيزي ينصب على إصلاح الشريعة، التي اعتبرها الإصلاحيون المستقبليون قانونًا دينيًّا غير ملائم إلى حد بعيد للمجتمع الحديث. لذلك أقوم بقراءة في تقرير إصلاح نظام المحاكم الشرعية الذي كتبه الإصلاحي الإسلامي الأبرز محمد عبده عام 1899 لدراسة السبل التي ينعكس من خلالها مساحات جديدة لدولة تحديثية. ثم أقوم بالأمر نفسه مع كتاب قاسم أمين الشهير حول التحرير القانوني للنساء، ومع كتابات المحامي أحمد صفوت، والذي اقترح مبكرًا في العقد الثاني من القرن العشرين مبادئ لإصلاح الشريعة تقع في صلب دستور دولة علمانية. ولا يأتي صفوت ضمن الرموز المؤثرة أو الشهيرة مثل عبده أو حتى صديقه أمين. وفي الحقيقة، فإن أعماله غير معروفة اليوم. بيد أن محاولته للتفكير عبر نطاقين منفصلين للقانون الذي تديره الدولة والأخلاق التي يقودها التدين مؤثرة للغاية في فهم مساحة ضرورية من الدفعة المعلمِنة. ويفترض هذا الفصل مسبقًا تصورًا بالغ الاختلاف عن الأخلاق عن ذلك المتضمن في الشريعة التقليدية. لذلك أتبع قراءتي في نصوص صفوت بنقاش حول العلاقة بين القانون والأخلاق في الفقه الإسلامي التقليدي. وذكر لأسباب عودتي من في الفكر الكلاسيكي إلى تحليل الروابط بين العبادات الطقسية كما هو منصوص عليها في قواعد الشريعة وسلطة القانون الديني الأمر الذي يقودني بدوره إلى جانب آخر من كتابات محمد عبده.

وينصب اهتمامي عند تعاملي مع هذه النصوص على ما تكشفه من حجج وليس على أثرها على الإصلاح الاجتاعي والقانوني، وأدعي أن تحولات هذه النصوص تعكس حالات إعادة صياغة للقانون والأخلاق والسلطة الدينية في مجتمع إسلامي طالما جرى تجاهلها من قبل العلمانيين والإسلاميين.

قصة إصلاح القانون

كانت مصر في القرن التاسع عشر رسميًّا جزءًا من الإمبراطورية العثمانية لكنها امتلكت قدرًا كبيرًا من الاستقلال السياسي[1]. وكان يتم الحفاظ على النظام الداخلي في الإمبراطورية العثمانية أثناء القرن التاسع عشر من خلال مجموعة من المؤسسات الشرطة ومراقبو أسواق وديوان مظالم الحكام، وما إلى ذلك. وقد كان للمحاكم الشرعية سلطان كبير على المسلمين في الحضر[2]، والقبائل الريفية والتي كانت تتبع العرف[3]، أما المحاكم الملية فكانت تنظمها وتعمل من أجل طوائف المسيحيين واليهود المختلفة[4]. ومن ثم لم تكن المحاكم الشرعية الشكل الوحيد لإدارة القانون[5]. وفي الحقيقة، كان للحاكم جهاز من القوانين الإدارية، والتي لم تكن تستمد سلطتها من الشريعة. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعدًا، تم تنفيذ سلسلة من الإصلاحات القانونية والتقدمية في أنحاء الإمبراطورية تحت مُسمى التنظيمات (فلقد تم إصدار القانون التجاري عام 1850 والقانون الجنائي عام 1858 وقانون الإجراءات التجارية عام 1861 وقانون التجارة البحرية عام 1863)، والتي تضمنت تبنيًّا كُليًّا للقوانين الأوروبية. وقد نشرت المحاولة الأولى لتقنين الشريعة، والتي عرفت بالمجلة، على مدار سبع سنوات ما بين عامي 1870 و1877.

(1) للاطلاع على التغيرات القانونية للتقرير النموذجي الغربي في القرن التاسع عشر، انظر:
J. N. D. Anderson, **Islamic Law in thr Modern m.rU London: Stevens & Sons**, 1959.
وللاطلاع على المخططات الحالية انظر:
Rudolph Peters, «Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth Century Egypt: The: Role and Function of the Qadi», **Islamic Law and Society**, vol. 4, no. 1, 1997.

(2) انظر: محمد نور فرحات، **التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة**، القاهرة: دار سعاد الصباح، 1993.

(3) انظر: **URF in Encyclopaedia of Islam.**

(4) انظر:
George N. Sfeir, «The Abolition of Confessional Jurisdiction in Egypt: The Non Muslim Courts». **Middle East Journal**, vol. 10, no. 3. 1956.

(5) تظهر البحوث التي أجريت مؤخرًا في أرشيف الدولة العثمانية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أن منظمة القضاء لغير المسلمين كانت أكثر سلاسة وتعقيدًا من الاعتقاد السابق. فمن ناحية، هناك دلائل هزلية على وجود محاكم طائفية كاملة العضوية، ومن ناحية أخرى هناك دلائل دامغة على لجوء المسيحيين واليهود إلى محاكم الشريعة بشكل طوعي. وكان هذا لافتًا في حالة لجوء غير المسلمات لهذه المحاكم في المسائل المتعلقة بالزواج، والطلاق، والميراث، حيث إن الشريعة كانت أكثر تفضيلًا من جانبهن، من الأحكام المتبعة في مجتمعاتهن الدينية. انظر:
Najwa ai Qattan, «Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination», **Interrnational journal of Middle East Studies**, vol. 31, 1999.

وكانت لها سلطة رسمية عبر الإمبراطورية، لكنها في الحقيقة لم تكن أبدًا فعالة في مصر[1]. فسرعان ما أدت السيطرة الرسمية على موازنة مصر الوطنية من قبل القوى الأوروبية التي كانت مصر مثقلة بالديون تجهاها، إلى إدخال القانون المدني (1876) لأجل إنشاء المحاكم المختلطة في مصر، وهي مؤسسة مستقلة تدار من خلال القضاة الأوروبيين، والتي كان يحتكم إليها قانونيًّا المقيمون الأوروبيون (الذين كانوا يشكلون ما يزيد عن 1% من إجمالي سكان مصر في نهاية القرن التاسع عشر) في كل الأمور، بما في ذلك تعاملاتهم مع المصريين (لذلك كانت النزاعات بين الأهالي والأوروبيين دائمًا ما تقع تحت اختصاص المحاكم المختلطة). وتم إصدار قانون المحاكم الشرعية في 1880 ثم خضع لتعديلات جوهرية عام 1887. وفي عام 1883، أي بعد مرور عام من الاحتلال البريطاني لمصر، جمعت نسخة معدلة من القانون المعمول به في المحاكم المختلطة ليتم استخدامها في المحاكم الأهلية، وكان القانونان قائمين على القانون النابوليوني. ومن ناحية أخرى، مُنِعت المحاكم التي تتولى الشريعة، والتي غالبًا ما قام المؤرخون الأوروبيون بالإشارة إليها بـ«المحاكم الدينية» من اختصاص القضايا التجارية والجنائية، واقتصرت على النظر في الأحوال الشخصية والأوقاف. أما ما عرف بـ«المحاكم العلمانية» (الأهلية والمختلطة على السواء) فقد اختصت ببقية القضايا[2]. لقد اعتمدت بقرطة المحاكم الشرعية (أي تقديم نظام الاستئناف والتأكيد الجديد على توثيق الإجراءات القضائية وكذلك إنفاذ القوانين المكتوبة) على المبادئ الغربية وتضمين الشريعة داخل الدولة التحديثية. في البداية شرع الأوروبيون في ترتيب الانتقال من الفوضى ما قبل الحداثية إلى النظام الحديث وقاموا بالإشراف عليه، ولاحقًا باشر هذا المصريون

(1) انظر:
S. S. Onar, «**The: Majalla**», **in Law in the Middle East**, ed., M. Khadduri and H. J. Liebesny, Washington.
يشير طارق البشري إلى أنه كانت هناك محاولات لتطبيق الشريعة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. انظر: طارق البشري، **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي** (القاهرة: دار الشروق، 1996) ص 15.

(2) ويمكننا ملاحظة ذلك بشكل عابر في تأريخ فتحي زغلول، المؤثر للوظيفة القانونية في القرن التاسع عشر، والمعنون «**المهمة**» (القاهرة 1900)، والذي يستخدم فيه «محاكم الشريعة، والمحاكم المدنية»، وليس «المحاكم الدينية والعلمانية»، وببلوغنا الثلاثينيات من القرن العشرين، نجد مصطلح «المحاكم الزمنية» (والتي تعني حرفيًا «المحاكم المؤقتة») يجري استخدامه بشكل واضح كما ذكر حامد زكي (انظر ملحوظة رقم 17).

المتأوربون[1] هذا الانتقال. وأخذ القانون في تحرير نفسه من أحكام الدين ليصبح بالتالي أكثر حداثة وأكثر علمانية. وفي العام 1955، في ظل حكم جمال عبد الناصر، تم إلغاء البنية الثنائية للمحاكم نهائيًا[2]. لقد نظر إلى هذا التوحيد ومد سلطة الدولة وما صاحبه من انتصار لعمليات التقنين على النمط الأوروبي كجزء من علمنة مصر وتقدمها نحو «حكم القانون».

لماذا هذا الإصلاح؟

أما الرواية التي يخبرنا بها المؤرخون فهي أكثر تعقيدًا وتتناول أزمنة وأماكن معينة وتحيل إلى دوافع الفاعلين (سواء كانت معلنة أم مبطنة) في بيئة سياسية متغيرة. ولكن ما يثير اهتمامي التصنيفات المستخدمة في الرواية ومحاولات شرح جوانبها من خلالها مثل «الفاعلية» و«التقليد» و«الذاتية» و«الأخلاق» و«الحرية».

ولم تكن عملية التغريب الهائلة موضع نزاع بين مؤرخي مصر الحديثة. أما المسألة التي تنازعوا حولها، هي لماذا نظر المصلحون إلى الغرب بدلًا من البناء على تقاليد الشريعة مسبقة الوجود. وفي هذا الصدد يؤكد الفقيه القانوني المصري طارق البشري أن ما يُطلق عليه محاكاة الغرب كانت نتاج توليفة من الظروف على رأسها سياسة الإكراه الغربي وافتتان النخب المصرية بالطرق الغربية[3]. ويبدو لي أن البشري قد امتلك فهمًا أفضل

(1) في بيان موجز عن «التطور في المنظومة القضائية» في مصر تحت الوصاية البريطانية، والذي ضمنه جون سكوت John Scott في مؤلفه «**الإصلاح القضائي في مصر**» والمنشور في دورية «**مجتمع التشريع المقارن**» العدد 2، يوليو/ تموز 1899. كرر السير جون سكوت، المسؤول بالإشراف على هذه الإصلاحات بتكليف من اللورد كرومر المندوب السامي البريطاني، استخدام المفهوم الاستعماري الذي يقضي بأنه «حتى وقت قريب، لم يكن هناك شيء من قبيل المحاكم المحلية» (ص 240) وقد تبنى التقدميون المصريون هذا الرأي أيضًا.

(2) كتب جون أندرسون John Anderson أن «في مصر، السبب المعلن لإلغاء محاكم الشريعة والمحاكم المجتمعية للطوائف المسيحية واليهودية المتنوعة، هو الطبيعة غير المرضية لبعض أحكامها وإجراءاتها، ولكن قد يكون هناك شكوك بسيطة كافية بطبيعة الحال حول هذا الأمر تتمثل في النزوع العام نحو الاتحاد البيروقراطي».

J. N. D. Anderson, «Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East», **Intertional and Comparative Law Quarterly**, vol. 20, 1971, p. 17).

(3) عندما ننظر إلى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، والسنوات الأولى من القرن العشرين، يصدمنا عدد من الأسماء التي تطبق ما لا تعني. وعليه فقد كان تعديل المنظمات القانونية ليتم استيعابها في =

للطبيعة الطارئة للتحولات التي جلبها الاشتباك مع الغرب مقارنةً بالعديد من المؤرخين الغربيين والمصريين الذين رأوا الأوربة كقصة حضارة حقيقية[1].

إذن كيف للمرء أن يفهم تبني النخب المصرية لنماذج القانون الأوروبية؟ يكتب سعيد العشماوي القاضي السابق بمحكمة الاستئناف أن الافتراض بأن القوانين الأجنبية قد استوردت إلى مصر خاطئ. فالقانون الروماني، كما يشرح العشماوي، كان تركيبًا من أعراف وتقاليد وقوانين متنوعة كانت سائدة في الإمبراطورية (الرومانية) (بما في ذلك روما نفسها بالطبع وكذلك غرب آسيا وشمال أفريقيا) وقد تم تجميعها في مدونات جستنيان عام 533 م. ومن ثم، فالقانون الروماني، كما يقول العشماوي، لديه قدر كبير من المشتركات مع الفقه والقانون الإسلامي إذ إنه أرسى قواعد الأخير[2]. وعندما كلف نابليون بونابرت مشرعيه بوضع القانون المدني، كان من الطبيعي أن يتجه هؤلاء إلى مدونات جستنيان كي يصمموا ما أصبح يعرف بمجموعة نابليون. وعندما قصد المشرعون المصريون في العام 1883 تحديث النظام القضائي والشكل التشريعي، لاحظوا أن الفقه الإسلامي لم يكن منظمًا ولا مصنفًا على نحو سليم. لذلك ترجموا التصانيف الفرنسية إلى العربية، ومع بعض التعديلات الطفيفة أضحى هذا القانون المصري[3]. إلا أن العشماوي يؤكد أن«القانون المصري ليس فرنسيًا وليس رومانيًا، بمعنى أنه لا يتضمن قواعد غريبة عن المجتمع المصري أو بعيدة عن الشريعة الإسلامية وإلا لاستحال تطبيقه خلال أكثر من قرن، تطبيقًا أرسى قواعد العدالة وثبت ركائز الأمن»[4]. وحتى لو كانت هذه التعميمات حول الأصول الرومانية لكل من القانون النابوليوني والشريعة صحيحة، فإن إنكار

= الغرب، يطلق عليه «إصلاح»، على الرغم من أن كلمة «إصلاح» تعني التخلص من الفساد، جنبًا إلى جنب مع التحسين المستمر. ولا تعني التغيير الجذري والاستبدال. ولذلك كان الأخذ من القديم يسمى «التقليد»، بينما الأخذ من الغرب يسمى «التجديد» و«الإبداع»، على الرغم من حقيقة أن الأخذ من الغرب كان محاكاة بحتة. فعندما يقوم شخص ما بالمحاكاة، فإنه لا يحاكي نفسه، ولكنه يحاكي شخصًا آخر، ولذلك فإن مصطلح «تقليد» ينطبق بشكل مناسب أكثر عندما تأخذ شيئًا ما من شخص آخر» (طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، القاهرة، دار الشروق، 1996، ص 9).

(1) وهكذا يجادل المحامي حامد زكي، بأن إصلاح قانون الأحوال الشخصية، الذي يشير بشكل متكرر إلى المجتمعات الأوروبية بوصفها «الدول المتحضرة»، ربما يعني بشكل ضمني أن مصر لم تكن واحدة منهم بعد. (المحاكم الأهلية والأحوال الشخصية، **مجلة القانون والاقتصاد**، ديسمبر/ كانون الأول 1934).

(2) سعيد العشماوي، **الشريعة الإسلامية والقانون المصري**، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير، 1996، ص 32ـ33.

(3) op. cit. p. 36.

(4) Ibid. p. 37.

الاختلاف يجعل من المستحيل فهم الدلالات الخاصة لاستيراد مصر في القرن التاسع عشر للقوانين الأوروبية الحديثة من أجل إرساء القانون والأخلاق. ويعد هذا في رأيي أمرًا جوهريًا لفهم العلمانية، وهي مذهب حديث وليس رومانيًا.

وقد اشتكى ناثان براون مؤلف الكتاب الممتاز عن تاريخ القانون في العالم العربي من أن «معظم المعرفة الحديثة ما زالت تؤكد أن الخطوط الأساسية للنظم القانونية قد وضعها الحكام الاستعماريون والموظفون الاستعماريون المحليون والجاليات المغتربة.. مثل هذه النظرة، المرتكزة على دوافع وأفعال القوة الإمبريالية، ينبغي أن تثير عدم الارتياح لأنها تخاطر بجعل سكان الجزء الأكبر من العالم وقد شطبوا من تاريخه»[1]. ومن هنا يقول براون بأنه على العكس من الادعاء الوطني المتكرر حول فرض المحاكم المختلطة بسبب الالتزامات، فقد كانت هذه المحاكم في حقيقة الأمر أداة سعت من خلالها الحكومة المصرية المستقلة جزئيًّا للحد من الالتزامات[2]. ويقول إن هذا الدافع يجب أن يعزى إلى مجمل حركة الإصلاح القانوني التي سارت على الخُطى الأوروبية، إذ إن الأخيرة قد نظر إليها كأداة لمقاومةالاختراق الأوروبي المباشر»[3].

إلا أن الدوافع كانت أكثر تنوعًا بالتأكيد خاصة في فترات زمنية مختلفة. فمثلًا، عندما بادر محمد علي ببعض الإصلاحات الجنائية على النمط الأوروبي في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، فلم يكن يقوم بهذا لمقاومة الاختراق الأوروبي بل من أجل ترسيخ سيطرته الذاتية على الإدارة العدلية في البلاد: ولاحظ أن «الأوروبيون قوم قادرون على إدارة أمورهم بشكل سليم.. وقد وجدوا طريقًا سهلة لحل كل أمر محل اهتمام، لذلك نحن مجبرون على الاقتداء بهم»[4]. وبحلول عصر حفيده إسماعيل، تبنى آخرون هذا

---

(1) Nathan Brown, «Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective», **law and Society Review** vol. 29, no. 1, 1995, pp. 5 - 104.

(2) انظر أيضًا:
Byron Cannon, **Politics of law and the Courts in Nineteenth Century Egypt**. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988, pp. 37 - 61.

(3) Brown, p. 115.
يختلف رودولف بيترز Rudolph Peters مع هذا الرأي «إن القبول الإجمالي للقانون الأجنبي في مصر، والذي بدأ في عام 1883، لا بد أنه يرجع إلى ضغط أجنبي قوي»؛
(R. Peters, «Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth Century Egypt: The Role and Function of the Qadi», **Islamic law and Society**. vol. 4, n° 1, 1997, p.78).

(4) استشهد به في فتحي زغلول، **المهمة**، ص 183.

السبب النفعي للاقتداء بالأوروبيين: فأعلن نوبار باشا مفتخرًا في باريس أن «برلماننا مدرسة، بوسائلها تقوم الحكومة، الأكثر تقدمًا من الأهالي، بتوجيه وتمدين الأهالي»[1]. دائمًا ما تكون محاولة تفسير التحولات الاجتماعية الكبرى من جهة الدوافع أمرًا ملتبسًا.

في 1882، فور الاحتلال البريطاني، كتب حسين فخري باشا وزير الحقانية الجديد مذكرة يذهب فيها إلى أن التقنين القائم على الشريعة لن يكون متماشيًا مع الترتيباتِ التي اعتادها المصريون دافعًا أن القوانين المطبقة في المحاكم المختلطة آنذاك يجب أن تتبناها المحاكم الأهلية[2]. وتمثل فكرة أن هذه القوانين كانت ستصبح أكثر ملاءمة للمصريين من تلك التي قد تقوم مؤسسة على الشريعة إلهامًا للمستقبل الذي يتبع النهج الغربي أكثر من الاستمرارية الإصلاحية للماضي القريب. وكمناصر لفكرة استيراد التشريعات الغربية، يدرك فخري أن وظيفة القانون ليست مجرد عكس الحياة الاجتماعية بل أيضًا إعادة بنائها، وإذا كان الأمر ضروريًا فيمكن هذا باستخدام القوة ضد كل المعارضة. وعلى ما قدمه من حديث عن جعل القانون يتواءم مع الظروف السائدة في المجتمع، فهو يعلم أن القانون الأوروبي سيساعد على خلق الظروف الحديثة التي سينبغي للإسلام التكيف معها. أما إذا ما كانت هذه المعرفة أساسية لتحريك دوافعه أم لا، فهذا أمر آخر. ومهما كانت الدوافع التي حثته وغيره على البناء على القوانين الأوروبية، فقد كانت النتيجة المساعدة على خلق مساحات جديدة للدين والأخلاق الإسلامية.

(1) وفي سبيل إبهار القوي الأوروبية، والذين كانوا في الوقت نفسه دائنيه، دعا الخديوي إسماعيل مجلس شورى النواب للانعقاد في عام 1866. وفي حين أن هذا الأمر «كان يعني ضمان مكان لمصر بين الدول المتحضرة، ففي مصر كان ينظر إليه كأداة للتحضر. صرح نوبار (وزير خارجية الخديوي إسماعيل) في ديسمبر/ كانون الأول 1866 لوزير خارجية فرنسا، أن؛

«notre parlement est une ecole au moyen de laquelle le gouvernement, plus avance que la population, instruit et civilise cette population». (A. Scholch, **Egypt for the Egyptians! The socio political crisis in Egypt**, 1878 82, London: Ithaca, 1981, p. 15).

فقد كان نوبار هو من خرج بفكرة المحاكم المختلطة. انظر؛

J. Y. Brinton, **The Mixed Courts of Egypt**, rev. ed., New Haven: Yale University Press, 1968, chapter 1).

(2) إشارة فخري الضمنية لوزير العدل السابق، محمد قدري باشا، والذي حاول تطبيق الشريعة. «هل حقًا هذا الأمر ممكن؟» يكتب فخري «لتطبيق الشريعة على سكان هذا البلد، بالنظر إلى أن تقاليدهم وتعاملاتهم مع بعضهم البعض، ومع الأوروبيين، يحكمها القانون المدني الذي يقوم بتسوية الخلافات حول البيع، والإيجار، والملكية؟ (**مذكرات حسين فكري باشا ناظر الحقانية لمجلس النظار، في الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية**، المجلد رقم 1 (1883 ـ 1933) القاهرة، مطبعة بولاق، 1937، ص 112). في الواقع، يجادل فخري في المذكرة بأن التغيرات القانونية في مصر قد ذهبت أبعد مما يمكن معه الحديث عن العودة للشريعة المعدلة، وعلى كل حال، فإن القانون الأوروبي متفوق.

تعد فكرة المقاومة جذابة للمؤرخين والأنثروبولوجيين الذين يأملون أن يمنحوا الشعوب التابعة ما يعتقدون أنه «وكالتهم» (انظر الفصل الثاني). في سياق مصر الكولونيالية، فإن هذه المفهوم يسمح بالفكرة القائلة بأن الإصلاحات الأوروبية لم تفرض على وكلاء عاجزين بل إن هؤلاء استخدموها. إلا أن هذا المفهوم المقدم لنا غامض؛ ففي بعض الأحيان توصف مقاومة الإصلاحات باعتبارها «تزمتًا ورجعية»، وفي أحيانٍ أخرى، تعزى إلى الخوف من أن تهدد المصالح المادية[1]. فما مدى صلاحية هذه التفسيرات؟ إن مجرد الحديث عن الرجعيين يستدعي ميتافيزيقا التقدم الغائي، وهذا ليس بتفسير على الإطلاق. أما الإحالة إلى دوافع المقاومين المادية فهي مبدئيًا تفسير، على الرغم من كونه اختزاليًا. فهو لا يفسر مقاومة الإصلاح من قبل هؤلاء الذين لم يكن لديهم شيء ماديّ ليخسروه. وبشكل أكثر عمومية، مثل هذا التفسير يثير مشكلات تواجهه كل التفسيرات التي تعزو إلى الدوافع ولكن تفشل في حلها.

غير أن ما تفقده هذه المحاولات التفسيرية عادة هو أن فكرة «المقاومة» تتضمن وجودة قوة دخيلة، فإن الانتباه الصحيح ينبغي أن يعار إلى ما تتكون منه هذه القوة، وما ترمي إليه هذه القوة عندما تسعى إلى «التحسين» باختصار، على المرء أن يسأل ما هي الأفعال التي يجابه بها وكيف لها أن تناسب شكلًا أوسع. فإذ ما تم التفكير في «الإمبريالية» من حيث كونها فاعلًا عرضيًا متصلًا بالأفعال، ومن حيث كونها فاعلًا يحسب كيف يجب أن تكون خطوته القادمة في لعبة رهاناتها معلومة لكل المشاركين وقواعدها مقبولة بالنسبة لهم، إذا سيكون بوسع المرء أن يتحدث عن فاعلين يسعون لوضع استراتيجية وآخرين يقاومونها. وعلى الجانب الآخر، إذا لم تعتبر الإمبريالية كفاعل مُشَكِّل/ مُحدد يتصرف بطريقة محددة ولكن كمجموع القوى التي تتلاقى كي تخلق مشهدًا أخلاقيًا (طارئًا إلى حد بعيد) بإمكانة أن يعرف أنواعًا مختلفة من الفعل، إذن سيجب على المرء بالتأكيد ألا يقول، كما يقول الآخرون الآن، إن «الإمبريالية كانت قوة شديدة الضعف حتى تقوم

(1) بشير فرحات زيادة إلى المقاومة من جانب المدافعين في الثلاثينيات؛ في الجدلات التي تتعلق بالأمور الدينية، أو شبه الدينية، يميل المدافعون عن الشريعة إلى الصلابة ورد الفعل. وأحيانًا كان يتم استخدام إغراءات الدين لمحاربة الشطط في أحكام الشريعة، وبالتبعية الإشارة لمعيشة المدافعين عنها.
(lawyers, **The rule of law and Liberalism in Modern Egypt,** Stanford:Stanford University press, 1968, pp. 58 and 59, respectively) press 1968, pp. 58.

بإصلاح تشريعي على العكس مما كان مفترض في السابق»[1]. في رأيي، فإن المسألة الأساسية هنا ليست تحديد «القامعين» و«المقموعين»، أو تحديد ما إذا كانت النخب أو الجماهير هم الفاعلين في تاريخ الإصلاح (وقد شارك كل منهما على السواء في التغييرات بأشكال عدة). إنها تحديد ذاك المشهد والدرجة التي تجعل الخطابات والسلوكيات والمؤسسات من الممكن أن تماثل الدرجة التي تمتلكها دول القوميات الأوروبية الغربية. ويتطلب هذا المنطلق بعض الإحالة إلى ضروريات وإمكانيات الحداثة (أو «الحضارة») كما قدمها الأوروبيون وفسرها المصريون.

إن الجدل حول الطبيعة الدفاعية للإصلاحات القانونية ليس بجديد. ولطالما وصفت الإصلاحات القانونية التي قام بها العثمانيون بداية من القرن الثامن عشر على هذا النحو. إلا أن اهتمامي ليس التفكر في الدافع القديم (المقاومة) ولكن في المساحات المؤسسية والخطابية الجديدة (التي لا تزل غير ثابتة في حد ذاتها)، والتي جعلت أنواعًا مختلفة من المعرفة والفعل والرغبة ممكنةً. كما أنه تم أيضًا إدراك أن نتائج هذه التغيرات ليست أوروبية تمامًاولكن هناك سبيلان للنظر إلى هذا الناتج: إما كدليل على «فشل التحديث بشكل صحيح» (كما ادعى أغلبية من المؤرخين)، أو (وهذا يعد طرحًا مبدئيًا)[2] كتعبيرات عن خبرات متنوعة تعود جذورها جزئيًا إلى التقاليد المغايرة لتلك التي تنتمي إليها الإصلاحات المستوحاة أوروبيًا، وإلى التمثيلات الأوروبية المتناقضة للحداثة الأوروبية بشكل جزئي أيضًا.

(وأشير بالتمثيلات المتناقضة للحداثة، مثلًا إلى هذا: فبينما كتب ماكس فيبر أن الشريعة بدائية وافتقدت المعيار الذي اتخذه القانون الحديث من السلطة العقلانية[3]، فإن الفقهاء الأنغلو أميركيين لم يترددوا في اعتبار القانون الإنكليزي العام حديثًا على الرغم

(1) Nathan Brown, **The Rule of Law in the Arab World**, Cambridge, 1997, p. 18.

(2) ينبغي ألا يختلط قصدي هنا مع أطروحة «الشرق الراكد في مقابل الغرب الصاعد» التي أصبحت شائعة بين مؤرخي البلدان الآسيوية حاليًا. إذ إن القول بوجود أصول ذاتية للتنمية الحديثة في هذه البلدان لا يأخذ في الاعتبار المعايير التي تصف التنمية الحديثة. ولما كان التصنيع والتحديث يوصفان بأنهما عمليتان عالميتان تحولان كل الوحدات الجزئية المكونة لهما بأشكال مختلفة، فإن هذا لا يبعد عن فكرة غائية التاريخ. وللاطلاع على دراسة رائعة قامت بتفصيل تلك العمليات، انظر:
Dipesh Chakrabatry, **Provincilazing Europe: Postcolonial Thought and Historical Differnce**, (Princeton University Press, 2000).

(3) لقد اعتمد ماكس فيبر في فهمه للقانون الإسلامي على كتابات المستشرق الهولندي سنوك هورغرونيه الذي كان على اتصال بمشروع الإصلاح القانوني في إندونيسيا إبان الاستعمار الهولندي.

من أنه لا يجسد معيار فيبر عن الرشادة القانونية. بعبارة أخرى، ليس هناك إجماع حول المعايير الحاسمة لاعتبار أن أشكالًا معينة من القانون «حديثة» في الغرب. فإن «الحداثة» هناك مثل العلمانية التي قيل إنها جزء من الحداثة تقع في القول بأهمية الخصوصية. حتى في سياق مصر الواقعة تحت هيمنة الغرب، جاءت القوانين الأوروبية باعتبارها استثناءات قابلة للتطبيق فقط على فئات خاصة من الرعايا، وليست قانونًا شاملًا قابلًا للتطبيق على الجميع).

يربط بروان بين الإصلاحات القانونية واحتياجات ما يطلق عليه «مركزية بناء الدولة»[1]. وبالقطع، فإن هيمنة الدولة على مجال القانون الجنائي، واحتكارها لتعريف أنواع الجريمة وتعريفها لمعاملة المجرمين كان جزءًا من هذه العملية. [2]ولكن كانت هناك عوامل أخرى فاعلة غير المشروع الواحد لزيادة سلطة الدولة. لقد كانت هناك دائمًا مسألة كيفية ضمان بقاء الحكم الليبرالي (سياسيًا وأخلاقيًا ودينيًا) خلال الجوانب المختلفة لبناء الدولة أو تفكيكها وكيفية تحقيق وفقًا للعديد من الإصلاحيين الحرية والحداثة والحياة الحضارية. وكان ذلك استجابة لمسألة أن القانون عليه أن يكتسب محتوى ووظائف جديدة وأنواعًا جديدة من العنف. فقد كانت العقوبة الكولونيالية مُمثلة في مؤسسات الشرطة ونظام السجون، لا غنى عنها لتحديث وعلمنة القانون في مصر[3] وحلت تدريجيًا محل الأشكال السابقة من العنف..

إصلاح الإسلام بإصلاح قوانينه

لم تتضمن علمنة القانون في مصر فقط تقييد الشريعة وإصلاحها بل تداخلت بعمق مع إعادة تكوين التقاليد الإسلامية في القرن التاسع عشر بشكل عام. لذلك، وقبل أن أشرع في تحليل نصوصي، أتناول هنا بعض جوانب هذا الإصلاح.

---

(1) **Brown**, pp. 56 - 60.

(2) على سبيل المثال، في حالات جرائم القتل، كما يشير رودولف بيترز Rudolph Peters «وفقًا للشريعة، فإن أهل الضحية من الممكن أن يلعبوا دورًا نشطًا في الدعوى ضد الجاني، في حين أنه وفقًا للعلمانية، على طريقة القوانين الغربية، فإن الأهل يتم استبعادهم من المحاكمة إلا إذا تم استدعائهم كشهود».
(R. Peters, «Murder on the Nile», **Die wels des Islams**, vol. 30, 1990, p. 116).

(3) انظر:
Harold Tollefson, **Policing Islam: Tht British Occupation of Egypt and the Anglo Egyptian Struggle over Control of thr Police**, 1882 1914, Westport, CT: Greenwood, 1999.

في إحدى المرات طرح راينهارد شولتز Reinhard Schulze سؤالًا اعتبره معظم المؤرخين قضية مسلمًا بها، وهو: لماذا تعامل المصلحون الإسلاميون بحماس مع الرؤية الأوروبية للتاريخ الإسلامي باعتباره مرادفًا لـ «الانهيار الحضاري»؟[1] تشير الإجابة الشائقة التي قدمها للتغيرات الاقتصادية والسياسية وكذلك إلى التداعيات الثقافية للطباعة. فيوضح أن الرأسمالية الأوروبية حولت نموذج استخلاص فائض الإنتاج من خلال الإيجار السائد في القرن الثامن عشر إلى نظام من التبادل غير الكفء بين المتروبول (المركز الحضري) والمستعمرة. ولأن الأشكال التقليدية من الشرعنة السياسية لم تعد مناسبة للوضع الاستعماري، يقول شولتز بأنه تم خلق حاجة أيديولوجية جديدة، والتي تلقتها في النهاية النخبة المحلية، والتي برزت من التفكيك الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع القديم ومن تأثيرات الطباعة على الثقافة. ويرى شولتز أن النخب الجديدة تبنت السبب التاريخي الأوروبي (والذي يتضمن فكرة العصر الذهبي للإسلام والذي تبعه التدهور العلماني تحت حكم العثمانيين) من خلال كتب من أوروبا وعنها وكذلك من خلال «الكلاسيكيات» الإسلامية، والتي انتقاها المستشرقون الأوروبيون والمصريون والمتغربون للطباعة. ويستخلص شولتز أن الخطاب الحضاري قد يستخدم الآن لشرعنة ادعاء المساواة والاستقلال.

لقد جُعل الاجتهاد (وهو مصطلح استخدمه الفقهاء المسلمون الأوائل للإشارة إلى التفكير التشريعي المستقل حول المسائل التي لم يكن حولها إجماع) ليعني الممارسة العامة للعقل الحر، أو الرأي المستقل، وموجهًا ضد التقليد (وهو الإعادة غير المتأملة للتراث) وفي صالح الإصلاح الاجتماعي التقدمي. وقد علق أجيال من المستشرقين نقديًا حول مد هذا المعنى للاجتهاد. ومن هنا يكتب تشارلز آدمز Charles Adams أنه «في الإسلام التقليدي، اختص بحق «الاجتهاد» (الرأي المستقل) في مسائل القانون والدين الرواد العظام من الأجيال الأولى وحدهم، وبالتالي لم يعد موجودًا منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). إلا أن محمد عبده وأتباعه طالبوا بهذا الحق للأجيال الحاضرة، ولكل شخص آخر عسى أن يصبح الإسلام، وبالأخص نظامه القانوني، متكيفًا مع متطلبات اليوم

(1) Reinhard Schulze, «Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th Century Middle East», in Mass **Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East**. ed. G. Stauth and S. Zubaida, Boulder, CO: Westview, 1987.

الحاضر»[1]. أما أهارون لاييش Aharon Layish، فيؤكد على الضعف الفكري لمحمد عبده ورشيد رضا وأتباعهما: «لم يفلح التحديثيون في تشكيل مذهب قانوني جديد يدمج الإسلام بالعناصر الليبرالية للحضارة الغربية؛ فقد كانت محاولتهم لتحسين مبدأ الانتقاء وإعادة فتح باب الاجتهاد من خلال إعادة صياغة الآليات التقليدية غير ناضجة وغير مؤثرة وغير دائمة. وجهودهم لم تكن مستمرة بأي شكل من خلال دعاة الشريعة المعتمدون»[2]. ولأنه من الواضح أن «الدعاة المعتمدين للشريعة» هم من سعى كل من عبده ورضا إلى إزاحتهم (وقد نجحا إلى حد ما في هذا السعي)، فمن الواضح أن نقد لاييش وآخرين مثله[3] يقوم على مفهوم مسبق عن «الإسلام التقليدي». بيد أن هذا المفهوم يبدو لي في غير محله في خطاب الباحثين الذين يسعون إلى كتابة تاريخ التراث الإسلامي، حيث إنه ينتمي إلى نزاع ديني بين المصلحين (الذين استدعوا سلطة النص على سلطة الجماعة التفسيرية) والمحافظين (الذين يرون أن السلطة يمتلكها جماعة المفسرين، حماة النصوص)، إذ إن كل منهما ملتزم بالقيام بأمور محددة لما يعبرونه التقليد الجوهري.

باختصار، لا يوجد شيء مثل ذاك الاجتهاد «الحقيقي» الذي ينتظر أن يصادق عليه المستشرقون؛ هناك فقط الاجتهاد الذي يمارسه أشخاص معينون يضعون أنفسهم بطرق متنوعة ضمن تقاليد الفقه. وعندما اعتمد عبده ورضا على سابقة عالم وفقيه القرون الوسطى ابن تيمية، والذي وظف الاجتهاد لانتقاد الوضع القائم في زمانه، فقد كانا يستدعيان تقليدًا دام لقرون عديدة ولو كان في ظروف متغيرة ولم يعيدا «صياغة» آليات تقليدية (وتحديدًا الإقلاع عن استخداماتها الشرعية). لا يعتمد هذا التقليد على توظيف مبدأ العقل الكلي. إنها تقدم مادة محددة للتعقل—لغة لاهوتية ومجموعة من المشكلات

(1) Charles Adams, **Islam and Modernism in Egypt,** London: Oxford University Press, 1933, p. 70, no. 1.

(2) Aharon Layish, «The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law», **Middle Eastern Studies**, vol. 14, 1978, p. 267.

(3) يتطابق تقييم لاييش لمجهودات الإصلاحيين باعتبارها غير أصيلة ومخفقة مع آراء سابقيه المؤرخين البريطانيين إيلي قدوري ومالكولم كير. انظر:
Eli Kedourie, **Afghani and Essay on Religious** Unbelief and Political activism in Modern Islam, London, Cass, 1966.& Malcolm Kerr, Islamic Reform: **The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida**, Berkeley, CA: University of C.
ومن جانبي كتبت نقدًا لتلك الرؤية حول الإصلاحيين انظر:
Talal Asad, «Politics and Religion In Islamic Reform: Critique of Kedourie's Afghani and Abduh, **Review of Middle East Studies** , no. 2 (1976).

المستقاة من القرآن (الوحي المقدس)، والسنة (التقاليد النبوية) وكبار الفقهاء (المحال إليهم والموثوقين) الذين علقوا عن كل منهما حول كيفية تشكيل أحوالهم المعاصرة. ولأن الاجتهاد يدخل حيز التنفيذ بالضبط عندما يفشل الإجماع (توافق العلماء)، فإن اختلاف عبده ورضا حول هذه النقطة مع بقية المسلمين، القدماء والمعاصرين، لا يدل على أن رؤيتهم لم تعد «تقليدية». بل بالعكس، فإن هذا الخلاف أو الاختلاف هو ما يجعله جزءًا من تقاليد الفقه الإسلامي.

في الحقيقة، فإن الدراسات الحديثة حول تاريخ الشريعة، (لكُتاب مثل وائل حلاق وحاييم غاربر وبابر جوهانسون)[1] دحضت الأطروحة الاستشراقية، والتي طرحت في الغرب على الأقل منذ بدايات القرن العشرين، والقائلة بأن التقاليد التشريعية الإسلامية أصبحت جامدة وأن «أبواب الاجتهاد قد أغلقت» كما تذكر المقولة الشهيرة بعد القرون الأولى التأسيسية. تعكس هذه الأطروحة الفكرة الأكثر عمومية وهي أن «التقليدي» يعارض «الحديث» كما يعارض اللامفكِر والا متغير المعقول والجديد. غير أن التغير الجدالي كان دائمًا مهمًا للشريعة وقد حوفظ على مرونتها من خلال أجهزة تقنية مثل العرف والمصلحة والضرورة.

ويبدو شولتز نفسه أقل اهتمامًا في ما إذا كانت الحركة الإصلاحية التي قادها عبده ورضا «غير ناضجة» أم لا. ويخبرنا بدلًا عن هذا أن الدفاع عن الشريعة بهذا المعنى الجديد أثار خوف جماعة العلماء الأكثر تقليدية من أن يفقدوا موقع سلطتهم في ما تبرز الإنتلجنسيا الإسلامية الجديدة، لذا شرعوا في الابتعاد عن «التقليد». ومع هذا، يقول شولتز، لم تختفِ «الثقافة الإسلامية التقليدية»، فلقد ظلت الغيبية معقل هذا التقليد. وقد قامت حركات التمرد ضد الكولونيالية على الثقافة التقليدية وامتدت العداوة بينها وبين الاستعمار إلى العلاقات بين الإسلام الرسمي ذلك الذي خلقه الاستعمار. ومن ثم، يوظف هو الآخر فكرة «الإسلام التقليدي»، والذي يعرفه بالصوفية ويعتبر أنه أكثر أصالة من محاولات السلفية للإصلاح. يكتب شولتز أن حركات الإصلاح عارضت بوضوح كل مظاهر الغيبية؛ إذ إنها مثلت كل ما ما نفرت منه البرجوازية الغربية في الإسلام اللاعقلانية والخرافة والتعصب. بالابتعاد عما يطلق

(1) W. Hallaq, **Law and Legal theory in Classical and Medieval Islam**, Aldershot: Variorum, 1995; H. Gerber, **Islamic Law and Culture**, 1600 - 1840, Leiden: Brill, 1999; B. Johansen, **Contingency in a Sacred Law**, Leiden: Brill, 1999.

عليه شولتز «تقليد»، أشرت النخب الإسلامية الجديدة على هجرانها إياه وبالتالي أكدت مطالبتها بالاستقلال على قاعدة الحالة المتحضرة.

وتعد هذه رواية مركبة، وشولتز محق في صرف انتباهنا إلى بنية تطور الطبقة في مصر القرن التاسع عشر. بيد أني غير مقتنع بهذا كتفسير. ولكي نبدأ بنقطة جوهرية، إنه يتجاهل الطرق التي كان بها المصلحون المصريون قادرين على البناء على بعض أفكار الإصلاحي الحنبلي من الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر محمد بن عبد الوهاب، والذي كان متشككًا للغاية تجاه «اللاعقلانية» و«الخرافة»، والذي كان مجهزًا لاستخدام الاجتهاد لمهاجمتهما من أجل «تنقية» السلوك الإسلامي لا لكي يتقرب من البرجوازية الأوروبية. لقد أُعتبِر ابن عبد الوهاب، مثل ابن تيمية من قبله، من قبل الإصلاحيين المصريين جزءًا من تقاليدهم حتى مع اختلافهم معه.

وبالتالي ونظريًّا، فإن نظرة شولتز لأسباب التحولات الخطابية والسلوكية في التقاليد الإسلامية هي أيضًا أداتية. (وبينما يشرح براون إصلاح النظام القضائي المصري بشكل عام كأداة لمقاومة الإمبريالية، يرى شولتز الإصلاح الإسلامي بشكل عام وسيلة للمطالبة بالاستقلال السياسي). عندما تقع تغيرات اجتماعية كبرى، غالبًا ما يكون الناس متأكدين من نوعية الحدث الذي يشهدونه، وغير متأكدين من الممارسات الملائمة أو الممكنة كاستجابة له. وليس من اليسير تحديد السلوكيات والحساسيات والذكريات على الرغم من أنها Garments غير ملائمة لحركة اجتماعية واحدة. وتكتسب خطابات/ لغة/ مصطلحات جديدة مثل («المدنية» و«التقدم» و«التاريخ» و«الحرية» و«الفاعلية» وما إلى ذلك) ويتم ربطها بالمصطلحات القديمة. ويتخيل المصلحون المستقبليون Would be ويسكنون حالات زمنية عديدة Multiple Temporalities.

يتطلب مفهوم «التقليد» انتباهًا نظريًّا أكثر دقة مما يقدمه المنظور الحداثي. فالحديث عن التقليد «التقليد الإسلامي تحديدًا»، وكأنه يعني مرور الجوهر غير المتغير في زمان متجانس يزيد من تبسيط مشكلة تعريف الزمان للممارسة والخبرة والحدث. وتبقى الأسئلة حول البنية المؤقتة للتقليد غامضة إذا مثلناه باعتباره وراثة جوهر ثقافي غير متغير من الماضي، على الرغم من أن «الماضي» و«الحاضر» كانا مكانين في أسفل مسار خطي تم إرسال موضوعه إلى «المستقبل». (كما أن مفهوم التقليد المُخترع هو ذات التمثيل المستخدم على نحو هـادم). إننا نقوم بافتراض خاطئ عندما نفترض أن الماضي هو

مجرد لحظة عابرة في غائية تاريخية تربط الماضي بالحاضر. في التقليد، دائمًا ما يكون «الحاضر» في المركز. فإذا ما شهدنا الطريقة التي ينفصل الوقت الحاضر عنها ولكن أيضًا يتم تضمينه داخل الأحداث والحقب والطريقة التي يتشكل بها الوقت الماضي والطريقة التي تستدعي أو تستبعد بها الممارسات التصديقية نفسها عن الماضي (بالتأكيد والتفسير وإعادة توصيل الذاكرة التنصيصية والتاريخ ذي الذاكرة الحاية)، فإننا ننتقل نحو فهم أثرى لوقتية التقليد. وعندما تتوقف الافتراضات الثقافية القارة عن أن تكون قابلة للتطبيق، فإن الفاعلين يقومون عن وعي بتسكين أنواعٍ مختلفة من الزمن بالتزامن ويحاولون بتوسيع الفجوة بين ما أطلق عليه راينهارت كوزليك Reinhart Koselleck، متحدثًا عن الحداثة، الخبرة والتوقع، كجانب من معاصرية اللامعاصر[1]. بيد أن الزمن اللاخطي إلى جانب انقطاعاته والزمان المتجانس للتاريخ الحديث على الرغم كونه مهمًا للغاية للتفكير والفعل نقديًّا، هو نوع واحد من الزمن الذي يتخيله الناس ويستجيبون له ويستخدمونه.

يربط التاريخ الحديث بوضوح الماضي بالوقت الحاضر ويوجه سردياته نحو المستقبل. غير أن الخبرة الحالية هي أيضًا، كما يشير كوزليك، هي حوار Reencounter ما تم تصوره يومًا على أنه المستقبل. وبالتالي، فإن الإحباط أو الابتهاج الذي قد يحدثه هذا يدفع نحو إعادة التوجه إلى الماضي وهو الأمر الأكثر تعقدًا مما يسمح به مفهوم «التقاليد المخترعة». وما كان تزامن الذي يولده هذا ليختلط مصادفة بما يعرفه بنيدكت أندرسون بالخيال الديني ما قبل الحديث، والذي يختلط فيه الدين بالكون، أو بالخيال العلماني الحديث الذي يربط الأحداث المتفرقة معًا من ناحية والقراء على امتداد الأمة من ناحية أخرى إنهما نوعان من الصلات التي يتم نقلها عبر الجرائد اليومية[2]. ولا يتعلق مفهوم كوزليك عن التزامن بارتباك الخيال الديني ولا بالصدف التي تفهم داخل الزمن المتجانس. إنها لصيقة ببنية الزمن نفسها.

(1) يرى كوزليك الحداثة كما لو كانت في قطيعة تامة بين الاثنين: «تزايد الانقسام بين خبرة سابقة، وتوقع منتظر، وزيادة الاختلاف بين الماضي والحاضر، وهكذا تم اختبار الوقت المعاش كقطيعة، وكفترة انتقالية وقع باستمرار فيها الجديد وغير المتوقع» (**Future Past: On the Semanticsof Historical Time**, Cambridge, Mass: MIT Press, 1985, p. 257) لا يضيف كوزليك أنه أثناء هذه القطيعة لا يمكن تذكر القديم بطرق غير متوقعة، لأن المستقبل المستطلع لم يختبر على هذا الشكل عندما يتم إدراكه. لا ينبغي علينا أن نأخذ الأمر مسلمًا به، كما يميل التقدميون، فكل الابتهالات الإيجابية إلى الماضي، هي حتمية «نوستاليجية».

(2) Benedict Anderson, **Imagined Communities, London: Verso**, 1983, chapter 2.

(بالصدفة تحمل الكلمة العربية حديث بلطف المعنى المزدوج للوقتية والمنفصل عادةً في اللغة الإنكليزية: فمن ناحية، إنها تشير إلى شيء جديد وحديث، ومن ناحية أخرى، تشير إلى تقليد يشكل الماضي والمستقبل ويلتقيان في الحاضر[1]. ولأن الكلمة حديث تعني «خطابًا/ كلامًا» في العموم، أي المعنى الزمني والكلام المتذكر للنبي وأصحابه والذي يتحقق في الجسد/ العقل المنضبط للمسلم التقي على السواء ومن ثم يصبح تقليدًا؛ السنة).

بيد أن لي اهتمامات إمبريقية حول سردية شولتز أيضًا. فعلاقة محمد عبده بالصوفية كان أكثر تعقيدًا مما يشير إليه. وعلى الرغم من أن عبده كان ناقدًا للمتصوفة الذين أشاعوا الاعتقادات والممارسات التي اعتبرها مخالفة للشريعة (غلاة الصوفية)، والذين خدموا الطموحات السياسية للحكام بإمدادهم بما أسماه «الفتاوى الفاسدة»، فقد أيدة بقوة الفهم الصوفي للأخلاق والتعليم الروحاني (علم الأخلاق وتربية النفوس)[2]. إن تعقد في رؤى عبده تثير عدم صلاحية هذا النوع من التفكير الثنائي (المألوف لدى طلاب الإسلام الغربيين منذ جولدتسيهر) والتي تعارض على نحو إقصائي متبادل ما بين «الإسلام التقليدي» و«الإسلام الصوفي» و«جهابذة القانون» بـ «القديسين» و«اتباع القواعد Rule following» بـ «الخبرة الغيبية» و«العقلانية» بـ «التقليد» وهكذا[3]. إلا أن هذا لا يعني

(1) في ورقة بحثية ممتازة (وغير منشورة) بعنوان« نشأة التقليد والحداثة في الثقافة الإسلامية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حالة الطباعة»، يتعقب رينارد شولتز حقل الدلالات اللفظية المتغيرة في ألفاظ عربية مثل «حديث»، «اجتهاد»، «أصلي».. وهكذا، والتي تدعم وجهة النظر التي أطرحها.

(2) انظر، على سبيل المثال، المحادثة التي جرت في 1898 بين عبده ورضا (المنشورة تحت عنوان «التصوف والصوفية» في المجلد الثالث من **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة)، والتي يصرح فيها للأخير بأن «كل أنعم عقيدتي التي استقبلتها والتي أشكر عليها الله سبحانه وتعالى هي بفضل الصوفية»، ص 552.

(3) فكرة أن هذه التناقضات هي متبادلة في كونها حصرية وأساسية، في الوقت ذاته، بالنسبة للفكر الإسلامي، وتبني الممارسة من قبل الجيل الأكبر من علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية (على سبيل المثال E. E. Evans Pritchard, E. Gellner, C.Geertz). ولسوء الحظ، فإنه حتى الدراسات الأنثربولوجية الأخيرة، التي تناولت الإسلام الصوفي (على سبيل المثال، دراسة K. Ewing، التي استخدمت نظرية التحليل النفسي في بحثها) مالت إلى دعم هذه الثنائية، من خلال إقصائها لأي مناقشة حول العلاقات بين الصوفية والشريعة. بيد أن الباحثين قد بدأوا الآن في تناول هذا الأمر بالنقاش. انظر:

G. Makdisi, «Hanbalite Islam and Sufism», in **Studies on Islam**. ed. and trans. M. Swartz, London: Oxford University Press, 1981.

انظر أيضًا التعليقات في:

Julian Baldick's Mystical Islam. London: I. B. Tauris, 1989, pp. 7 - 8.

القول بأن المسلمين أنفسهم لا يوظفون هذه الثنائيات خاصة لأسباب سجالية غير أن هذا التوظيف المحدد يجب ألا يخطأ من قبل الباحثين غير المتشاركين كدليل موضوعي عن الانقسام الدائم في التقاليد الإسلامية. أما الاختلاف الذي يوجد فهو بين من يقوم بالتصديق وبين الممارس. إن اشتباك المشارك مع تقليده في جزءٍ منه اشتباك مع وقتيات متعددة، واختياره (أي التقليد) وتوكيده وإعادة إنتاج ممارساته السلطوية. وسأعود إلى هذه النقطة لاحقًا.

وفي دراسته الثرية حول العلاقة بين الإصلاح الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر والدولة التحديثية، أخذ جاكوب سكوفجارد بيترسن Jakob Skovgaard Petersen المحاججة حول الدور الأيديولوجي للنخب الإسلامية الجديدة إلى مدى أبعد، مع بعض الإحالة إلى سوسيولوجيا العلمنة داخل مصر[1]. حيث إنه يوضح التطورات الاجتماعية المعروفة جيدًا في مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر فصاعدًا بناء مركزية سلطة الدولة وخلق مؤسسات الدولة الجديدة وتنميط القواعد الإدارية ومثل شولتز، يعتبر أن سرعة الطباعة وظهور العامة القراء تطورين هامين. ويخبرنا (بيترسن) أن هذه التطورات مكنت الإصلاحيين الإسلاميين من الدفاع عن إسلام أكثر «عقلانية وأخلاقية» خاصة من خلال مؤسسة الفتوة (مؤسسة الرأي الفقهي حول قضايا السلوك الديني) حيث تعتبر فكرة التنظيم الذاتي ضرورية. وبالاستعارة من أفكار بيتر بيرغر Peter Berger حول العلمنة، يرى أن تحرير الفرد من السلطة الدينية له عواقب مزدوجة: من جهة، سوع هذا التحرير من الخيارات المتاحة (أمام الفرد)؛ ومن جهة أخرى، تصبح الالتزامات الدينية قائمة على الحكم الذاتي. ولأن هذه الاختيارات قائمة في عالم «منزوع السحر»[2]، فإن الحكم يميل لاستعمال العقل العلماني.

وهناك بعض الحقيقة في هذا، إلا أني كما أشرت في ما سبق أن مصطلحات مثل «العقلاني والأخلاقي» و«نزع السحر» على السواء مصطلحات إشكالية (انظر الفصل الأول) وربما الأكثر أهمية هو الافتراض الخاطئ، (والذي يكتسب شعبية في مجال الدراسات الإسلامية) وهو أن الحداثة قدمت باطنًا ذاتيًا إلى الإسلام، وهو الأمر الذي كان غائبًا في ما

(1) Jakob Skovgaard Petersen, **Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al Ifta**, Leiden: Brill, 1997.

(2) Ibid. pp. 23 - 24

سبق. بيد أن الباطن الذاتي أمر كان معروفًا دائمًا في التقليد الإسلامي في العبادات الدينية وكذلك في التصوف. أما ما جلبته الحداثة هو نوع جديد من الذاتية، تلك الذاتية الملائمة للاستقلال الأخلاقي وابتكار الذات الجمالي مفهوم «الذات» الذي أصبح به نحو جديد.

في هذه الرابطة، يقدّم سكوفجارد بيترسن ادعاء تقدميًّا مألوفًا وهو أن «حيز الاختيار دائمًا ما يتسع في حالة العلاقات الجنسية، كما في معظم الجوانب الأخرى من الحياة»[1] ربما هذا لأن الجنس لم يعد محاطًا بالمحرمات الدينية القانونية. على أن هذه المقولة حول تزايد الحرية تشوش صورة معقدة. فلنتأمل في القيود القانونية في الحياة الحديثة (الحد الأدنى لسن الزواج والقيود على تعدد الزوجات ومتطلبات تسجيل الدولة للزواج والطلاق وغير ذلك) والتي لم تكن موجودة في ما سبق. ولنفكر أكثر أن العديد من العلاقات الاجتماعية مثل تلك التي بين البالغين والأطفال أصبحت مجنسنة في الحياة الحديثة، وبالتالي أصبحت موضوعًا للقلق العام (الشعور غير المتحكم به) والضبط الإداري (بما في ذلك المحاكمة والتدخل). إن هذا المثال الحديث على تناسج الخرافة والاستغلال، والمتعة الممنوعة والسلطة الحكومية ليس ممثلًا على نحو جيد في الصيغات العتيقة لـ «عالم منزوع السحر» والتذي توفر فيه العقلانية المنتصرة خيارات متزايدة[2]. وليس «حيز الخيار» مساحة متجانسة مما يحدث ويمتلكه المجتمع الليبرالي العلماني.

ومع هذا، يمكن أن أستخلص استنتاجًا من سكوفجارد بيترسن، والذي يتركه غير موضوح غير أني أعتبره مهمًا لروايتي. يعتبر الفرد الآن مشجعًا على أن يحكم نفسه/ نفسها في الأخلاق كما في القانون على نحو يلائم مواطن المجتمع الليبرالي العلماني. غير أن هناك نقطتين يجب أن نأخذهما في اعتبارنا في ما يتعلق بهذا الاستنتاج. أولًا، إن هذه الاستقلالية تعتمد على ظروف هي نفسها خاضعة للضبط بقانون الدولة ومطالب اقتصاد السوق. وثانيًا، إن التشجيع على أن نكون مستقلين هو موجه بالأساس إلى الطبقات العليا. أما الطبقات الأدنى، المشكلة كموضوعات للرفاه الاجتماعية والسيطرة السياسية، فواقعة في مكان أكثر غموضًا.

---

(1) op. cit. p. 384

(2) انظر المناقشة المذهلة حول إساءة معاملة الأطفال كتجربة ذاتية، وسياسات تحررية، ومعرفة نفسية، في:
Ian Hacking, **Rewriting the Soul: Multiple Personality and the sciences of memory**, Princeton: Princeton University Press, 1995.

ويبدو لي الاستنتاج له دلالات معينة على تحليل الحركة الحداثية في الإسلام. إنها تحثُّ المرء على أن يسأل حول المصلحين الصوفية، لا لماذا فشلوا في إنتاج لاهوت إسلامي أو نظرية قانونية مبهرين بما يكفي، ولا لماذا أصبحوا أيديولوجيين مطيعين للدولة (بصيغة أن يكونوا مغرضين ومتسولين على السواء)، ولكن كيف قدمت إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية (مشهد اجتماعي جديد) أولويات محددة لتقاليد الخطاب الإسلامي وتتضمن إعادة التنظيم هذه معنى جديدًا يتم منحه للأسرة وتمييزًا يتم وضعه بين القانون والأخلاق وذواتٍ جديدة يتم تشكيلها. إن الكيفية التي استجاب بها التقليد الإسلامي وتدخل في المشهد الأخلاقي أمر معقد. وفي هذا الفصل فإني أتناول فقط جانبًا صغيرًا منه له علاقة بإصلاح القانون.

الاستقلال الأخلاقي وقانون الأسرة

كتب ناثان براون «لم تهجر الشريعة.. لكنها قيدت بمسائل الأحوال الشخصية وبالمجالات التي يمكن فيها أن تقنن بوضوح وسهولة»[1]. بيد أنه جرت هيكلة الشريعة عندما بالضرورة كمجموعة من القواعد القانونية التي تحدد الأحوال الشخصية، فقد تبدلت جذريًا. ليس هذا لأن الشريعة، مع حصرها للمجال الشخصي، حرمت إذا من سلطتها السياسية، وهو أمر يرى المدافعون عن الدولة الإسلامية ضرورة استعادته. بل على النقيض، من الأفضل أن يوصف ما وقع للشريعة ليس التقليص بل التحور/ الانسلاخ Transmutation. لقد أحيلت إلى تقسيم للأنماط القانونية (فقه) يتم التصديق والحفاظ عليها من خلال الدولة المتمركزة.

في النظرة التي أتبناها حول إصلاح القانون في مصر، فإن حقوق مواطن ما ليست شرعنة أيديولوجية للطبقة الحاكمة («الماركسية») وليست وسيلة لتقييد الحكومة الاستبدادية («الليبرالية»). إني أراها جزءًا لا يتجزأ من عملية الحكم، وتطبيع السلوك الاجتماعي في الدولة الحديثة العلمانية. وفي نظام الأشياء هذا، يكتسب الفرد حقوقه أو حقوقها موسطة بالمجالات المتنوعة للحياة الاجتماعية بما في ذلك المجال العام للسياسة والمجال الخاصة للأسرة كما يوضحمها القانون. وتجسد الدولة وتصدق وتدير القانون في صالح مواطنيها الحاكمين لأنفسهم. وليس اهتمام الدولة بالمضار والمنافع التي تقع لرعاياها جديدًا في حد ذاته. ولكن كما جادل فوكو تعبر الدولة الحديثة عن اهتمامها بالضبط في شكل معرفة

(1) Hacking, p. 58.

جديدة (الاقتصاد السياسي) وتوجهه نحو موضوع جديد (السكان). وفي هذا السياق، تكون «الأسرة» والتي تبرز كفئة في القانون وإدارة الرفاه وفي الخطاب الوعظي العام. وتعتبر الأسرة هي وحدة «المجتمع» التي يعاد فيها إنتاج الفرد جسديًّا وأخلاقيًّا، وفيه يمتلك وظيفة أولية باعتباره كائنًا «خاصًّا». وغالبًا ما افترض أن الحكومات الاستعمارية مانعت في التدخل في قوانين الأسرة لأنها كانت في القلب من الممارسات والاعتقاد الديني. وأجادل، على العكس من هذا، فإن الشرعية المعرفة على هذا النحو هي بالضبط صياغة علمانية لخصخصة «الدين» وتمهيد الأرضية أمام الذات الحاكمة لنفسها.

ويعيدني هذا إلى تقرير محمد عبده حول المحاكم الشرعية المكتوب في 1899، وهو العام الذي عيّن فيه كمفتٍ للديار المصرية[1]. تغطي التوصيات حول الإصلاح في هذه الوثيقة المهمة نطاقًا من الموضوعات الفنية، تحسين مباني المحاكم وزيادة رواتب القضاة والموظفين ورفع معايير التعليم وتسريع جلسات الاستماع وتنفيذ الأحكام وتدشين تحقيقات دورية ونظام أفضل لحفظ السجلات وتسهيل التعامل مع المتقاضين وإجلاء اللغة الرسمية المستخدمة وما إلى ذلك. إن هذه الإصالاحات التي يقترحها عبده إذًا لها علاقة بالإجراءات والأوضاع. وهو يشدد على أن الشريعة ليست في حاجة إلى إصلاح غير أن الكتب التي دونت فيها ليست بالضرورة عسيرة على فهم المتقاضين، وبالتالي يمكن أن تكون ذات صلة بنوع من العمل الترشيدي الذي شرعت فيه الدولة العثمانية من أجل المجلة[2]. بيد أن الأمر المدهش هو الكيفية التي اقترب من خلالها عبده من الوظيفة الأساسية للمحاكم الشرعية بمفهوم ذلك الشيء الذي أصبح يعرف باسم «الأسرة».

يكتب عبده أن هذه المحاكم تدخل بين الرجل وزوجته، والوالد وولده والأخ وأخيه والوصي ومحجوره. وما من حق من حقوق القرابة القريبة والبعيدة إلا ولها سلطان السيطرة عليها والقضاء فيها. يقول عبده إن هذا يعني أن القضاة الشرعيين ينظرون في أدق الشؤون وأخفاها ويسمعون ما ليس لأحدٍ سواهم أن يسمعه. فكما أنها هياكل العدل هي كذلك مستودع كل أسرار الأسرة. بعبارة أخرى، فمن المتوقع من هذه

---

(1) محمد عبده، «تقرير إصلاح المحاكم الشرعية» في **الأعمال الكاملة** للإمام محمد عبده، تحرير محمد عمارة، المجلد الثاني، بيروت، 1980، صفحات 97 ـ217. المثير للدهشة أنه لا يوجد أي إشارة لهذا الأمر في التاريخ الحديث للقانون في مصر.

(2) المصدر نفسه، ص 195.

المحاكم أن تحمي خصوصية كلمات وأفعال الحياة الأسرية وأن تعمل من خلال ذلك الشعور الذي تعتمد عليه الحياة الاجتماعية في النهاية. ولأن القوانين الشرعية الصادرة عام 1897 ألزمت بعلنية الجلسات (وهو الأمر الذي لابد أن كان عبده واعيًا به عند كتابة هذه التقرير) فإن تشديده على السرية يعبر المعضلة الليبرالية القديمة التي تتعلق بالخصوصية والعلنية في الثقافة القانونية.

ويلاحظ عبده أنه في الأزمنة الحديثة ودع «أغلب أهل الطبقة الدنيا وعددٌ غير قليل من أهل الطبقتين الوسطى والعليا عواطف الصهر والقرابة، ولجأوا في علاقتهم البيتية إلى المحاكم الشرعية، فمن النفقة والسكنى وراحة الزوجة إلى منازعة أهل الزوج، ومن مئونة وقيام بشؤون الأولاد وتربيتهم إلى سن معلوم، وما يلزم لذلك، كله مرجعه الآن إلى المحاكم الشرعية عند من ذكرنا».. ويكمل عبده أنه «.. لا يخفى أن الشعب إنما هو مؤلف من البيوت التي تسمى عائلات، وأساس كل أمة عائلاتها، لضرورة أن الكل إنما يقوم بأجزائه.. ولما تعلقت مصالح البيوت في أدق روابطها بالمحاكم الشرعية كما هو الواقع اليوم، تبين مقدار حاجة الأمة في صلاحها إلى صلاح هذه المحاكم، وظهر أن منزلتها من بناء الحكومة المصرية منزلة الركن الذي لو ضعف ظهر أثر ضعفه في البنية بتمامها»[1].

ومن بين العديد من توصياته في التقرير، يؤكد عبده على الحاجة إلى مزيد من الفصل الدقيق بين وظائف الإدارة والفقه، ويحض على مزيد من استقلال المحاكم الشرعية عن سيطرة الدولة. وهكذا، فمع أنه يعتبر أن نظام الرشيعة جزء لا يتجزأ من الحكومة، فهو لا يعتبر الدولة مصدرًا لسلطته. إلا أنه يعتبر الشريعة كضرورة لاستعادة «العائلة» خاصة في ما بين الطبقات الدنيا. وبدون عمل المحاكم الشرعية، التي كانت في الواقع «محاكم عائلات» يرى عبده أن الحياة الاجتماعية نفسها تواجه خطر الانهيار الأخلاقي. ومن ثم تصبح الشريعة مع تعريقها بالعائلة ضرورية وظيفيًا في الآن نفسه لكل من النظام السياسي ولكامل الجسد الذي سيتم تمثيله في النهاية باعتباره «المجتمع». لم تكن الكلمة العربية «المجتمع» متاحة لغويًا بعد، ولم تكن المفهوم الحديث الذي تشير إليه. وبقدر ما إن المفهوم سياسي، فهو يدل على مجموعة سكانية تجمعها علاقات اجتماعية حيث يتكون «الاجتماعي» من خلال التكافؤ النظري للأفراد

(1) المصدر السابق، ص 20 ـ 219.

المستقلين[1]. ويحمل مفهوم الأمة الديني الذي يستخدمه عبده معنى الجسد الجمعي من المسلمين الذين يؤمنون بالله ورسوله وهو الإيمان الذي تجسده أشكال مقرر من السلوك. وبالتالي هي مختلفة تمامًا عن فكرة المجتمع المشكل من مواطنين متساوين يحكمون أنفسهم فرديًا (من خلال الضمير) وجماعيًا (من خلال الهيئة الناخبة). لقد كانت الفكرة على وشك البدء في الاستعمال في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر باعتبارها موضوع التدخلات[2] القائمة على العلم من خلال حركات الاقتراع العمومية[3]، وحركات تحسين أخلاق الفقراء والإصلاح العملي للتعليم والقانون وتنظيم الصحة العامة والنظافة الشخصية في المجال الحضري.

وأعتقد أنه في هذا السياق يمكن للمرء أن يحدد موقع الإصلاح الذي يترجم الشريعة باعتبارها «قانون الأسرة» إذ إن الأسرة ليست مجرد رمز سياسي أو مكان لسيطرة النوع الاجتماعي. وبفضل كونها فئة قانونية، فهي موضوع التدخل الإداري وجزء من إدارة الأمة الدولة، ليس فقط في برامج تحديد النسل في القرن العشرين. (ومن المفارقة أن «الأسرة» تصبح بارزة بالضبط عندما يبدأ الاقتصاد السياسي، وهو المصدر الرئيس للمعرفة الحكومة والمادة الرئيسة لإدارتها، في تمثيل واستغلال تعداد السكان ليست بمفهوم «الوحدات الطبيعية» ولكن بمفهوم التجريدات الإحصائية مثل القطاعات الاقتصادية والمستهلكين وقوة العمل الفعالة وأصحاب الملكيات ومتلقي الخدمات من الدولة والاتجاهات الديمغرافية وما إلى ذلك. فأصبح «الفرد» على مستوى النشاط والمعرفة العامة مهمشًا.

---

(1) «مدخل إلى المجتمع» في **معجم بيدغر Badger الإنكليزي العربي**، لندن (1881)، لا يذكر كلمة «مجتمع» ولا أي إحالة إلى المفهوم الحديث. كذلك في **معجم لين Lane العربي الإنكليزي**، ليس هناك أي إحالة إلى المفهوم الحديث «للمجتمع»، ويقتصر معنى مجتمع على مكان للاجتماع».

(2) الجمعية الوطنية لتعزيز العلوم الاجتماعية كانت مقصدا لكل المنشغلين بالجهود المتنوعة والتي بدأت بسعادة في الوقت الحالي لتحسين أحوال البشر»، وكما يقول الحساب الرسمي لمؤسستها في إنكلترا في 1857؛ «لقد انقسمت إلى خمسة أقسام، الإصلاح القانوني، والسياسة العقابية، التعليم، الصحة العامة، والاقتصاد الاجتماعي... وقد تم تشكيل هيكلها الوظيفي من مهنيين منغمسين بشكل نشط مع المشكلات الاجتماعية العملية، وأطباء، ومتخصصين في الطب الشرعي، منظمي الأعمال الخيرية، وما شابه»؛
(Stefan Collini, **Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain**, 1850 - 1930, Oxford: Clarendon, 1991, p. 210).

(3) للاطلاع على تاريخ حق الاقتراع في فرنسا انظر:
Pierre Rosanvallon, **Le Sacre du Citoyen**, Paris: Gallimard, 1992.

ولأن التشكيل القانوني للعائلة يعطي لمفهوم الأخلاق الفردية مكانته الخاصة، يمكن للشريعة أن تتحدث عنه باعتباره «قانون الأحوال الشخصية» وبهذه الطريقة، أصبح هذا هو التعبير عن الصيغات العلمانية، محددًا المكان الذي يسمح فيه لـ «الدين» بالظهور العام من خلال قانون الدولة[1]. وتكتسب العائلة كمفهوم وكلمة ووحدة تنظيمية أهميةً جديدة.

«العائلة» الحديثة

إن معنى كلمة العائلة (والتي تترجم في اللغة الإنكليزية إلى Family) كما استخدمه عبده ومصلحون آخرون حديث وهي الحقيقة التي لا تنعكس فقط في ازدواجها الحديث نسبيًّا بالشريعة، ولكن أيضًا في تغيير اللغة العربية حرفيًّا. لا تعطي قواميس القرن الثامن عشر المعنى الحديث للعائلة والأسرة، والتي تعني وحدة مكونة من الآباء والأبناء. ويمكننا الآن نرى كيف اشتق الاستعمال الحديث للكلمة على الأرجح: تعطي صيغة إعالة معنى «تقديم العون والدعم للمعولين»، وكذلك أيضًا «عملية امتلاك المزيد من الأطفال» (تاج العروس)؛ وعنت كلمة أسرة «قبيلة» أو «الأوصياء» (الأقارب من جهة الأب)[2]. ولكن في أواخر القرن التاسع عشر، تصبح كلمة عائلة جزءًا من الاستخدام العام وتشير بشكل عام إلى «الرجل وزوجته وأطفاله وهؤلاء الذين يعتمدون عليه من أقاربه»[3] مثل الأقارب الصغار والأباء المسنين. ويورد أحد القواميس الحديثة تعريف من جهة وحدة السكن:

---

(1) يقرر حامد زكي أن مصطلح «الأحوال الشخصية» هو مصطلح جديد على مصر، تم إدخاله من خلال القوانين التي تعمل بها المحاكم الوطنية، كما يلاحظ غيابه في التشريعات الخاصة بمحاكم الشريعة. وبناء عليه يقوم بتتبع تعريف المصطلح من خلال السلطات القانونية الفرنسية، من التفريق بين «الأحوال الشخصية» و«الأحوال الواقعية» في القانون النابليوني، وإلى الاعتراف المعاصر بالتصنيفات المتعددة للأحوال. ويشير زكي إلى أن مصطلح «الأحوال الشخصية» يشير في الوقت الحالي إلى مجموعة المؤسسات القضائية التي تعرف الشخصية الإنسانية بمعزل عن ثروته، والتزاماته، ومعاملاته («المحاكم الأهلية والأحوال الشخصية، في مجلة القانون والاقتصاد، ديسمبر/ كانون الأول 1934، صفحات 95 ـ 793). يلغي هذا التجريد، التصنيف الأقدم للشريعة للشخصية الإنسانية. في كتابات الفقهاء الإسلاميين في القرون الوسطى، تعتبر تصنيفات الذكر والأنثى، والحُرّ والعبد، هي تصنيفات محددة وأساسية للتفسير القانوني لجسد ونوايا وقوى الإنسان. انظر؛
(Baber Johansen, «The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law», in D. J. Stewart, B. Johansen, and A. Singer, **Law and Society in Islam**. Princeton: Markus Wiener, 1996)

(2) انظر: «**تاج العروس**».

(3) انظر: «**محيط المحيط**».

فتأتي كلمة العائلة لتعني «هؤلاء الذين تجمعوا معًا في منزل واحد بمن في ذلك الآباء والأبناء وذوي القربى»[1]. ولذا فهناك الكثير من المدلولات المتغيرة[2].

وتتعرض أيضًا الأشياء المدلل عليها إلى التحول. لقد تعقب المؤرخون الاجتماعيون إعادة صياغة وحدات وشبكات القرابة بين السكان الريفيين في نصف قرن وعزوها إلى كل من (عوامل) الدولة والسوق: العمل القسري والتجنيد العسكري والتدهور العام في الظروف الاقتصادية للعمال الحرفيين وصغار التجار نتيجة اختراق الرأسمالية الأوروبية وإصلاح نظم ملكية الأراضي والضرائب. لذا، تلاحظ جوديث تاكر Judith Tucker أنه على الرغم من أن كان من الشائع للعديد من الأخوة أن يعيشوا ويعملوا معًا إلى جانب زوجاتهم وأولادهم ويتشاركوا السلع والماشية والأرض في وحدة معترف بها من قبل القانون كشركة، فقد أثرت إجراءات الدولة القاسية بقوة على بنية هذه الوحدات والشبكات. على سبيل المثال، «على الرغم من هجرة الزوجات والأبناء في أعقاب الأزواج المجندين في محاولة واعية للحفاظ على وحدة الأسرة، فقد أحدث التجنيد انتهاكات بحق البنى التقليدية (أي تلك القائمة). لقد كانت الأسرة العسكرية أسرة نووية؛ فقد نزع الرجل وزوجته وأبناؤه من مجتمعاتهم القروية، والأهم، من عوائلهم الممتدة التي شكلت البيئة الاجتماعية والاقتصادية. كانت هناك شبكة من العلاقات الاقتصادية والمسؤوليات الاجتماعية التي ربطتهم بآبائهم وأخوتهم وأخواتهم وأقاربهم من خلال الزواج. وقد أضعفت وحدة الأسرة النووية إلى حد بعيد هذه الروابط. وإذا بقيت المرأة دون زوجها في القرية، فإن غياب الزوج كان سيؤثر على أشكال الدعم المادي وتقسيم المهام»[3]. (ومن المثير أن الظهور الاول لـ «الأسرة» في سجلات تعداد السكان في مصر كان في سنة 1917)[4].

لذلك، إذا كان محمد عبده يعتبر العائلة الوحدة الأساسية للمجتمع، فليس هذا لأنه قد استدعى حنينًا ماضويًا ولا شيئًا ما جديدًا كان يظهر في البنية الاجتماعية.

---

(1) انظر: «**المعجم الوسيط**».

(2) لا يتضمن **القرآن**، وهو المصدر الأساسي للشريعة، كلمات مثل «العائلة» أو «الأسرة». ولكنه استخدم كلمات «بيت» و«أهل»، وهذه الكلمات تترجم في الإنكليزية إلى «Family» عائلة، التي لها دلالات أكثر مرونة واتساعًا.

(3) Judith Tucker, «Decline of the Family Economy in Mid Nineteenth Century Egypt», in **Arab Studies Quarterly**, vol. 1, no. j, 1979, p. 262.

(4) انظر: Francois Ireton, «Element pour une sociologic historique de La production statistique en Egypte»,**Peuples mediterraneen**, no. 54 - 55. 1991, p. 80.

وفي أوساط الطبقات المدينية العليا، أنتج نمط التعليم الغربي (باللغات الأوروبية) وتبني الأنماط المنزلية والسلوكيات الغربية خطابًا حول العائلة المثالية كما تم التعبير عنه بالضبط بمصطلح «مشكلة وضع المرأة المسلمة» بين الإصلاحيين المتثقفين غربيًّا في أواخر القرن التاسع عشر. وربما النص الأكثر شهرة الذي يمثل هذا هو كتاب قاسم أمين المثير للجدل حول «تحرير المرأة»[1] والذي طالما ما اعتبر خطوة عظمى في في تاريخ النسوية المصرية. وفي نقد قوي لهذا الكتاب، جادلت ليلى أحمد بأن «أمين الأبوي حتى النخاع في دعوته إلى تحرير المرأة كان في الحقيقة يدعو إلى تحول في المجتمع المسلم على شاكلة النموذج الأوروبي وإلى إحلال الهيمنة الذكورية على النمط الغربي محل السيطرة الذكورية على النمط الإسلامي. ومن ثم، وتحت قناع الدعوة إلى «تحرير» المرأة فإنه يشن هجومًا يعيد في أصوله إنتاج هجوم المستعمر على الثقافة والمجتمع الوطنيين»[2] بعبارة أخرى، فالمقصود كان المساعدة على محو العادات السيئة بين الأهالي.

لقد كرّس أمين كتابه بالكامل للإدانة المستمرة لعزل المرأة (كما رمز له في الحجاب) وتكرار للظروف التي تجلب السعادة للأسرة. وكما قال هو عندما تعرف المرأة حقوقها وتكتسب شعورًا بالتقدير الذاتي، سيصبح الزواج وسيلة طبيعية لتحقيق السعادة لكل من الزوج والزوجة. وسيصبح الزواج مؤسسًا على ميل كل طرف إلى حب الآخر بجسديهما وقلبيهما وعقليهما»[3]. وبالتالي فإن الأسرة النووية هي المكان الطبيعي لسعادة القرينين المتزوجين من خلال تحقيق أحلامهما. أما الظروف المادية لوجودهما فليست ذات أهمية. «انظر إلى زوجين متحابين تجدهما من اليوم في نعيم الجنة، ماذا يهمهما أن يكون الصندوق خاليًا من المال، أو أن يكون على المائدة عدس وبصل؟ أما يكفيهما فرح القلب في كل دقيقة تمر من اليوم؛ هذا الفرح الذي يبعث النشاط في الجسم والطمأنينة في النفس ويحيي في القلب شعورًا بلذة الحياة ويزينها له»[4]. إن جوهر العائلة السعيدة الحديثة هو علاقة الزواج الواحد؛ أما الأسرة متعددة الزوجات فلن تكون إلا محلًا للصراع والكراهية والبؤس. وحتى لو كانت العائلات ذات الزواج الواحد ممتلئة بالسعادة والحب

---

(1) قاسم أمين، **تحرير المرأة**، القاهرة، دار المعارف، 1970 (1899). كان أمين يمتهن المحاماة، بدأ تعليمه في مصر، ولكنه أكمله في فرنسا بعد ذلك بعدة سنوات.

(2) leila Ahmed, **Women and Gender in Islam**, New Haven: Yale Universiry Press, 1992, p. 161.

(3) op.cit. p. 145

(4) Ibid. pp. 145 - 146

الحقيقي اليوم، وإذا كانت على النقيض محلًا للعراك الدائم، فهذا بسبب سلوك الحجاب غير الحضاري والذي يمنع الزوجة كم اكتساب الحد الأدنى من التعليم ومن التعامل مع الرجال حتى تجعل عائلة (الطبقة المتوسطة) سعيدة[1].

إن (ليلى) أحمد محقة في وصف نص أمين، بازدرائه الحياة الأسرية المصرية وإصراره على الأهمية القصوى لإلغاء الحجاب، كأعادة إنتاج «للخطاب الكولونيالي الغربي». ولكن هنا أود التركيز على أمرٍ آخر وهو ظهور فكرة أن الحب بين الرجل والمرأة أساس ضروري لنوع الحياة الأسرية الوحيدة ذات القيمة، وافتراض أن الاشتراطات القانونية ضرورية لضمان النعيم الأسري. من المؤكد أن الزواج الواحد في حد ذاته ليس ظاهرة غربية وكذلك لم تكن العاطفة بين الزوج والزوجة غير معروفة قبل أن يقول به الإصلاحيون المتغربون على الرغم من أن أمين، مثل كثير من الإصلاحيين المصريين في زمانه اعتقد أن الأمر كذلك. إن اهتمامي ببساطة هو توجيه الانتباه إلى شرط المساوة في المشاعر المتبادلة بين الرجل والمرأة والذي يعتبره أمين ضروري للمؤسسة الخاصة المسماة بـ«العائلة»[2]، وإلى حقيقة أن هذه المساواة قد وقعت في شرك التعريفات القانونية.

ولهذا السبب تأمين الحب المتبادل في الزواج الأحادي فإن إصلاح نصوص الزواج والطلاق في الشريعة يقوم بدور غاية الأهمية عبر نص أمين. وهكذا فإن تعدد الزوجات،

(1) يؤيد كتاب قاسم أمين «**تحرير المرأة**» وكذلك كتابه «**المرأة الجديدة**» ما ذهبت إليه مجلة **المنار** التي كان يحررها محمد رشيد رضا، تلميذ محمد عبده. انظر: سامي عبد العزيز الكومي، **الصحافة الإسلامية في القرن التاسع عشر**، المنصورة دار الوفاء، 1992، ص 96 ـ 97.

(2) في دراسته المؤثرة عن النشاط الجنسي للبرجوازية الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، يلاحظ بيتر غاي أن «الحب والكراهية الشديدين خالدان؛ فلم يسم سيغموند فرويد عقدة أوديب على اسم البطل الأسطوري اليوناني من دون قصد. بيد أن أسر الطبقة المتوسطة الأوروبية في القرن التاسع عشر، التي نالت قسطًا من الحميمية وقسطًا أوفر من المودة وقدرًا من «التركيز والهناية والاهتمام» التي لم تكن معهودة من ذي قبل، قد أعطت لتلك التعقيدات الإنسانية العامة نطاقًا استثنائيًا وأشكالًا وأوضاعًا معقدة، وفرضت رقابة أكثر صرامة على مشاعر الشد والجذب والحب والكراهية المتناقضين بين الأزواج والزوجات والأبناء والآباء، وهي المشاعر التي كانوا يختبرونها بعمق دون أن يدركوا وجودها. أي أنها خضعت لشكل من الكبت الذي قد يؤدي إلى الإصابة باضطرابات عصبية. لقد كانت فكرة الحب غير المتحفظ جذابة لكنها مرهقة. وقد تطلبت مطالب الآباء من البنات، والأمهات من الأولاد، التي كانت بدورها توكيدات على السلطة أو مطالب للطاعة، والتي غالبًا ما تقنعت بقناع من العاطفة المفرطة قوة جديدة لسلطة قانونية أخذت في التداعي. وعلى نحو متزايد، بدأ الشجار يدب بين أفراد الأسرة، لا في قاعات المحاكم كما كان بل في عقول الأفراد». انظر:
The Education of Senses, New York: Norton, 1984, pp. 444 - 445.

والذي يبدو للأسف من نص أمين وقد تغاضى عنه القرآن، ينبغي أن يتم الالتفاف عليه شرعيًّا بقدر الإمكان. وفي الحقيقة، يجادل قاسم، مثل المصلحين من قبله ومنذ ذلك الحين، أن مقصد الآيات القرآنية ذات الصلة هو أن تعدد الزوجات مسموح به فقط إذا أُمن الجور. ويقول أمين «.. إذا غلب على الناس الجور بين الزوجات كما هو مشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزواج فساد في العائلات وتعدٍ للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة وشيوع ذلك إلى حدٍّ يكاد يكون عامًا؛ جاز للحاكم رعاية للمصلحة العامة[1] أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقًا لمصلحة الأمة. وبالتالي، وعلى الرغم من أن تشريع الدولة ضروري لخلق ظروف السلوك الأخلاقي، فإن القول بالتغاضي عن سماح **القرآن** بالتعدد هو ببساطة شعور عام بالمصلحة العامة التي ما زالت مبررة بالمفاهيم الإسلامية[2]. ومن المفارقة، أن المثال الذي يجسد الحل هو الأسرة النووية أحادية الزيجة في أوساط الطبقات المغربنة (التي ينخرط رجالها في المهن المنظمة عموميًّا في القانون والطب والخدمات المدنية الأعلى)، أصبح منفصلًا بتزايد عن «الحياة العامة»، وأضحى المجال الأساسي الذي يتم فيه تعليم وممارسة السلوك الأخلاقي دائمًا.

تعريف القانون العلماني للأخلاق الحديثة

في الواقع، فإنني أذهب إلى أن التغيرات الثقافية والاجتماعية التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر والعشرين، سواء بدأت عن عمد أم لا، قد خلقت بعض الشروط المسبقة الأساسية للحداثة العلمانية. وتضمن هذا التأسيس القانوني للأفضلية الاجتماعية الأساسية التي يتم فيها ضمان الحكم من خلال (1) السلطة السياسية للدولة الأمة، (2) حرية التبادل في السوق، (3) والسلطة الأخلاقية للعائلة. ويقع في المركز من هذا المخطط التمييز بين القانون (الذي تجسده وتصنعه وتديره الدولة) والأخلاق (وهي مثاليًّا محل اهتمام الشخص المسؤول، والذي تولده وتحافظ عليه العائلة)، ويتم توسط/ نقل الاثنين من خلال حرية التبادل العام، وهي المساحة التي أعيد تشكيلها في مصر بغزو رأس المال

(1) أمين، **تحرير المرأة**، ص 154 ـ 155.

(2) هذا الوضع مختلف تمامًا عن ما ذكره أحمد صفوت، والذي أقوم بمناقشته أدناه، ولكنه غير منبت الصلة بالجدالات التي أنتجها المسلمين المحدثون في الوقت الحالي، أمثال فضل رحمن، انظر على سبيل المثال مؤلفه «**القانون والأخلاق في الإسلام**» عن الأخلاق في الإسلام، تحرير Hovannisian, Malibu, CA: **Undena Publications,** 1985.

الأوروبي وتبني قانون التعاقد الأوروبي[1]، وهي المساحة التي أصبحت من الممكن أن تقع فيها الآن المناقشات حول التفكير الإسلامي والتقدم الوطني والاستقلال الفردي على السواء. وينبغي النظر لإصلاح الشريعة في مصر في علاقته بإعادة التنظيم، على الرغم من أن هذا لم يكن سبيل الإصلاح الوحيد الذي كان من المتصور انتهاجه.

وتتطلب محاولة أحمد صفوت في بداية القرن العشرين صياغة تمييز علماني لمصر ما بين القانون والأخلاقي انتباهًا مدققًا منا؛ إذ إنه يطبق الاجتهاد (بمفهوم واسع أشاعه المصلحون السلفيون)، وذلك في سبيل قضية الدولة المحدَثَة والتحديثية. وعلى حد علي، فهو العمل الأول الذي يدافع حول هذا القضية بصرامة ودون أن يعتمد منطقيًّا على الأفكار الإسلامية حول المصلحة. لقد كان (أحمد أفندي) صفوت محاميًّا بريطاني التعليم ومدافعًا عن إصلاح الشريعة، وقدم أفكاره للمرة الأولى في كتاب عنوانه «**بحث في قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية**»؛ وبعد ثلاث سنوات، نشر تقريرًا قصيرًا حول طرحه بالإنكليزية[2].

وقد انشغل العمل الأول، الموجه إلى الجمهور المصري، إلى حد بعيد بمسألة تغير القوانين القائمة المتعلقة بالزواج والطلاق، وبالمشكلة الاجتماعية التي تبدأ بها. يدعي صفوت أن هناك شعورًا عامًا بقدسية الشريعة «شعور عامة الناس بقداستها»[3]، غير أن تفاصيلها بالضبط مثل عدم المساواة في عقود الزواج هي ما خلق الصعوبات التي غيرتها الحياة الاجتماعية حاليًا. ويشكل هذا خطرًا على المجتمع بأسره. «إذا أردنا اكتشاف علاج للوضع الحالي، إذن فلنفكر في الكيفية التي نريد أن ننظم بها الحياة الأسرية، ولنرى الكيفية التي نفعّل هذا بالتوافق مع القواعد الدينية. لقد كان الزواج في السابق (وما زال في الممارسات العرفية للطبقات الدنيا) مؤسسة موضوعة للذة الجنسية والتناسل، لكنه الآن أصبح شراكة في نمط مشترك من الحياة». ويعني هذا أن عقد الزواج يمكن أن يكون ملزمًا

---

(1) انظر:
Hossam M. Issa, Capitalisme et societeis anomymes en Egypte; essai sur le rapport entre structure sociale et droit, preif. de Andre Tunc, **bibliotheque de oist prive**; t. 111) Paris.

(2) أحمد صفوت، بحث في قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية، الإسكندرية، مطبعة غرزوري 1917؛
The Theory of Mohammedan Law, in **The Journal of Compartitive Legislation and International Law**, vol. .2, 1920.

(3) Safwat, p. 2

فقط بالاتفاق الكامل للطرفين دون أي تدخل من أي طرف ثالث[1]. وبهذا تصبح حرية التعاقد بين الأطراف المتساوية وهي الحرية الضرورية بالنسبة لمجال التبادل التجاري هي مبدأ أساسي في اقتراحات صفوت الإصلاحية، وهو الأمر الذي يؤكد عليه كثيرًا.

يعتقد صفوت أن الظروف المحسنة للحياة الأسرية في أوساط الطبقات العليا تشير إلى الطريقة التي ينبغي للزواج لكل المجتمع أن يتم تمدينه بمساعدة من القانون المتمدن. إن تفسير صفوت لمشاعر الناس حول «قداسة» الشريعة هو صيغة دالة على الخطاب العلماني الصاعد حديثًا. ومن المقصود بشكل واضح الإشارة على حضور المشاعر «غير العقلانية» تجاه القانون المفترض أن يكون قائمًا على اعتقاد بأنه لا يمكن أن يمس من قبل الأيادي «المدنسة» (أي أنه أمر محرم Taboo)، بيد أن الكلمة العربية المستخدمة للقداسة لم تكن تصف تقليديًّا الشريعة (انظر الفصل الأول). أما الصفة الأكثر شيوعًا في القرن التاسع عشر هي «الإسلامية». وعندما يتم يوصف شيء ما بالنسب إلى «الدين»، ويمكن أن يدعى، عندئذ لا يمكن أن يبرز العلماني بوضوح كافٍ.

يؤكد صفوت أن مثل هذه الإصلاحات ليست متعارضة مع أصول الشريعة ويذهب إلى إعادة فحص المصادر الأساسية للقانون: **القرآن** (الكتاب المقدس الموحى) والسنة (تقاليد النبي) والإجماع (إجماع العلماء) والقياس (تماثل الحالات). ولأن القياس ليس مصدرًا بل منهجًا في التفكير، يقول صفوت إنه من الممكن أن ينحى جانبًا. وعلاوة على هذا، وإذ إن الإجماع الذي تأسس في الماضي بواسطة الفقهاء، وحتى السُّنَّة النبوية، تعتمدان في سلطتهما على **القرآن**، فإن صفوت يرى أن **القرآن** هو الذي يجب التعامل معه فوق كل المصادر.

ويلاحظ صفوت أن الوصايا القرآنية يمكن أن تصنف كالآتي: (1) الأفعال المحرمة (الحرام) و(2) الأفعال اللازمة (الواجب) و(3) الأفعال المسموح بها (الجائز)[2]. أما تصنيف بقية الجائز فتتكون من كل الأشياء التي يكون للفرد (من وجهة نظر الدين) الحق في أن يقوم بها، وباعتبارها عناصر الفئة المتبقية اللانهائية فلا يمكن أن يحصوا كليًّا. والوضع القانوني لمثل الأفعال المذكورة في القرآن هي مثل تلك التي لم تذكر. فكلها

(1) op. cit. pp. 3 - 5

(2) Ibid. p. 24

اختيارية بالتساوي. أما القليل المخصصة فله وظيفة تحديد الأفعال المحرمة وذلك عندما يضع البيان القرآني القائل بأن للرجال الحق في الزواج بأربع نساء حدًا (أي أن الزواج بأكثر من أربعة في الوقت نفسه محرم). ولكن لأن الأفعال الاختيارية ليست واجبة، فلا يمكن أن تمنح على الأطلاق من خلال الدولة لأنها قد تتصادم مع حريات الآخرين في ظروف اجتماعية معينة. وهنا يأتي القانون الوضعي للدولة، إذ إن دوره هو الحد من خيارات الأفراد التي تسمح بها الشريعة لصالح الجميع. ولهذا السبب فإن عددًا من الأنشطة ممكنة فقط بإذن مسبق من الحكومة حيث يتم وضع شروط محددة مثلًا مزاولة مهن القانون أو الطب أو (وهذا مثال صفوت) الزواج المتعدد.

وهكذا ربما يمكن أن يفصل الامتداد غير المحدد للحقوق «الطبيعية» عبر الدولة من خلال التشريع دون مخالفة قواعد الأخلاق (المستقاة بصرامة)؛ وذلك لأن تشريعات الدولة تقع في ما يتجاوز نوعي الأحكام القرآنية حول الأفعال المحرمة والواجبة. أما الحجة التي يحدد بها صفوت نطاق القواعد الدينية ويفتح بها مساحة أمام قانون الدولة العلمانية، فهي، على ما أعتقد، الأولى والأقوى من نوعها في الإصلاح الإسلامي الحديث. وبهذا، وعلى الرغم من أنه ينحرف مرارًا إلى أهمية التغيرات التاريخية الحديثة وإلى الحاجة إلى استجابة لها، فإنه لا يجعل من هذا المنهج الأساسي للإصلاح. فهو على سبيل المثال السبيل الأيسر (كما فعل الآخرون منذ ذلك الحين) باللجوء مباشرة إلى ذلك المصطلح الغامض؛ «المصلحة العامة، أو الاستصلاح» كي يكيف الشريعة على «المعايير الحديثة». فهو أولًا يوضح المساحة النظرية التي يمكن للدولة من خلالها أن تصدر أحكامًا وأن تسلك بحرية في الحد من حريات أفرادها المواطنين من أجل الصالح العام وهي مصلحة تفترض مسبقًا وجود ظروف يمكن أن يعيش الجميع الحياة المتمدنة من خلالها.

وفي المقالة الإنكليزية (الموجهة إلى القراء الأوروبيين) يمثل صفوت **القرآن** على نحو أجرأ باعتباره نصًا يمزج معًا القواعد الأخلاقية والقانونية: «لا تحد حرية المحمدي (المسلم) فقط من خلال الوصايا الإيجابية في **القرآن**. وأقول «إيجابية» كي أفرق بين القواعد الوضعية للقانون عن تلك التي للأخلاق، والتي تندمجان في القرآن معًا؛ وكي نفرق بينهما يجب أن نبحث عن طبيعة الجزاء»[1].

---

(1) Safwat, «**Theory**», p. 314

إن التمييز بين القانون والأخلاق نفسه قد وضع بمصطلحات تشريعية يمكن تعقبها في الفكر الأوروبي على الأقل بالعودة إلى (هوغو) غروتشيوس[1]، وهو تمييز يعبر عن الفكرة القائلة بأن القانون هو مجال الإذعان إلى الحاكم المدني، والأخلاق هي مجال سيادة الفرد في علاقته بالحريات الداخلية (الضمير). لقد تعامل صفوت مع فكرة القانون الأخلاقي الداخلي الواعي المدفوع كبدهية. ويقول صفوته إنه حيثما وجد استخفاف أو انتهاك لقاعدة بما قد يقود إلى فرض العقاب من قبل الدولة، فهناك قانون (علماني)؛ وحيثما كان عقاب التعدي فقط بالجزاء في الآخرة، فهناك أخلاق (دينية). والمثير هنا ليس ببساطة التمييز بين القانون والأخلاق (إن الفقهاء الإسلاميين في القرون الوسطى قاموا بهذا التمييز أيضًا كما سنرى في القسم المقبل)، بل في أن التمييز بين «القانون» و«الأخلاق» يمكن تعريفه بطرق متوازية باعتبارها قواعد وأن طبيعتها الإلزامية تتشكل من خلال العقاب المرتبط بكل منها.

هناك على الأقل طريقتان يمكن من خلالهما وصف الفصل الواضح الذي قدمه صفوت بين نطاق كل من الأخلاق والقانون؛ ويمكننا أن نطلق على الأولى إثنوغرافية. حتى في النموذج الغربي الليبرالي، ترتبط الأخلاق بالقانون بطرق معقدة. فتعتمد سلطة الأحكام القانونية على الطرق التي تفسر بها العدالة واللياقة والمعقولية وما إلى ذلك ثقافيًّا؛ كما تتصل مصداقية أحد الشهود الطرق التي تدرك وتقيم ويرد بها على الشخصيات «الجيدة» و«السيئة». ويضاف إلى هذا، هناك فهم عام بأن القوانين العاملة يجب أن تكون متوافقة مع الأخلاق السائدة[2]. وفي مصر، كانت القوانين القائمة في مطلع القرن العشرين

(1) J. B. Schneewind, the Invention og Autonomy: **A history of Modern Moral Philosophy,** Cambridge , **Cambridge University press**, 1998.

(2) يعبّر جيمس فيتزجيمس ستيفن James Fitzjames Stephen عن ذلك بشكل سلبي في ما يتعلق بالقانون الجنائي، على النحو التالي؛ «إذا عوقب رجل عن فعلة لا يلام عليها أخلاقيًا، فإن القانون يخرج بهذا عن انسجامه مع الأخلاق، ولا ينبغي للعقوبة القانونية في مثل هذه الحالة، بل وفي العادة، بعيدًا عن ما من المحتمل أن يكون خزيًا أخلاقيًا» (**A History of The Criminal Law of England**, London: Macmillan, 1883, vol. 2, p. 172) يوضح بول فينوجرادوف Paul Vinogradoff النقطة الأعم «لا يمكن أن ينفصل القانون عن الأخلاقيات، بقدر ما تحتويه بشكل واضح، حيث إن مفهوم «الصواب» والذي تتوافق معه الجودة الأخلاقية للعدالة»، ولكنه يبدأ بعد ذلك في معالجة التمييز الواضح (والمصيري بالنسبة للقانون الحديث على مستوى المفهوم والممارسة) بين الأخلاق والقواعد القانونية، وبين المعايير الأخلاقية والقضائية»
(**Common Sense in Law**, London: Thornton Butterworth, 1913, pp. 24 - 25).

أوروبية وعلمانية إلى حد بعيد، في ما كانت الأخلاق متجذرة في التقاليد الإسلامية[1]. تؤدي هذه الحقيقة إلى السؤال حول كيف تشتبك الاتجاهات والافتراضات التفسيرية للقانون «العلماني» مع الحساسيات والنزاعات التي توضح الأخلاق «الدينية». وإذا كانت تصورات العدالة المجسدة تقليديًا والمستوعبة بدون وعي لم يعد لها صلة بالحفاظ على سلطة القانون، فستعتمد السلطة كليًا إذًا على قوة الدولة المعبر عنها من خلال قوانينها.

قد يبدو للوهلة الأولى أني أقدم حجة معهودة حول تقديم «القوانين الأجنبية». ولكن ما يهمني هنا ليس الأصل الجغرافي للقانون أو عملية تدوينه. وما أجادل به هو أن القدرة على الفصل الاستراتيجي بين القانون والأخلاقي هو ما يعرف الوضع الاستعماري في مصر، إذ إن هذا الفصل هو ما يفعّل العمل القانوني للرعايا المتعلمين إلى أخلاق عامة جديدة[2]. لقد كانت المهمة الأوروبية المتعلقة بتأسيس النظام في مصر قائمة على فكرة «النظام» كما يقول تيموثي ميتشل[3] عن حق. لكن الأمر تطلب أيضًا تصورًا جديدًا حول ما يمكن للقانون أن يفعله وكيف ينبغي له هذا.

وبالطبع لست أفترض أن نص صفوت النظري هو نسخة كاملة من العمانية الغربية، فهو في النهاية أكد على تكييف القوانين والأخلاق الإسلامية على التفكير التشريعي الغربي، وأكد أن القرآن هو نقطة المنطلق. كما لست أفترض أن نظريته هي انعكاس للسلوكيات المؤسسية (وما زال تضمين خطابات مثل خطاب صفوت في الإصلاح

---

(1) انظر طارق البشري، «**الشريعة المصرية والقانون الوضعي**»، القاهرة: دار الشروق، 1996، الصفحات 30 ـ 32. لكن، في حين يفكر البشري في محتوى القواعد الأخلاقية، فإن اهتمامي ينصرف إلى قواعد «جراميز» للأخلاق نفسها.

(2) يصف جيمس فيتزجيمس ستيفن (والذي كان عضوًا قانونيًا في مجلس نائب الملك) التي تحرك مهمة الحكومة الاستعمارية في الهند على النحو التالي «إن الحكومة الموجودة الآن في الهند، لم يجر انتخابها من قبل الشعب. إنها ليست كذلك، وإن كانت موجودة من الأصل، فلا تستطيع أن تعتبر نفسها منتخبة، أو ممثلة للرغبات العامة، أو طريقة التفكير العادية لمجموع السكان التي تحكمهم. فهي تمثل مجموعة من الأفكار المختلفة كليا للمجموعة المسيطرة بين السكان المحليين في الهند. هذه الأفكار، بالنسبة للأوروبيين المتعلمين، وبشكل خاص الإنكليز المتعلمين، تمثل أهمية قصوى، فهي الأفكار نفسها التي قامت عليها الحضارة الأوروبية. فهي تتضمن كل المبادئ الشائعة والمقبولة على مستوى الأخلاق والسياسة الأوروبية منها على سبيل المثال ما يتعلق بشجب الممارسات الوحشية، مثل حرق الأرامل، أو قبول الأضحيات البشرية باسم الدين، أو إلحاق الإعاقة، ومنها على سبيل المثال منع الزواج بسبب الترمل أو تغيير الديانة، وغيرها من الممارسات المشابهة»
(J. F. Stephen, «**Foundations of the government of India**», the nineteenth century, no. 80, October 1883, p. 548).

(3) Timothy Mitchell, **Colnizing Egypt**, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

القانوني المؤسسي في مصر الحديثة أمرًا بحاجة إلى مزيد من البحث). إنني أبحث عن تحولات منظمة في التفكير حول الإصلاح القانوني يمكن لها أن تؤشر على الطرق التي فهم وطبّق بها «العلماني» في مصر الكولونيالية.

أما الطريقة الثانية لوصف تمييز صفوت ما بين القانون «العلماني» والأخلاق «الدينية» فهي تحليلية. إنها تتبع الدلالات المفاهيمية لحقيقة أن قراءته تتقاطع مع تصنيفات الشريعة الشهيرة العبادات (وهي القواعد الحاكمة بين الرب والمؤمن) والمعاملات (وهي القواعد السليمة الحاكمة بين المؤمنين) والحدود (وهي القواعد المحددة لحدود سلوك المؤمنين من خلال العقوبات). لا يستبعد القانون العلماني الحديث النوع الأول فقط باعتباره يقع في ما يتجاوز اختصاصه. كما أنه يعيد رسم التمييزات القابلة للتطبيق على السلوك السليم والعقوبات بمفاهيم «القانون المدني» و«القانون الجنائي». ويقوم بكل هذا في توافق مع مبادئ مختلفة. وعلاوة على هذا، يتجاهل صفوت متعمدًا التصنيفات الخماسية للأفعال الواجب والمستحب والمباح والمروه والحرام.

إن الشبكة التي تفصل «القانون» عن «الأخـلاق»، والتي يفرضها صفوت على الشريعة عن تختلف بحدة عن لغتها التقليدية. فلا يمكن لمفهوم الفضيلة في الأخيرة أن يحدد ببساطة من خلال نوع الجزاء (أي الدنيوي في مقابل الأخروي) أو من خلال نوع الحكم (الحرية الذاتية في مقابل الخضوع لسلطة خارجية). إنها تشكل بعدًا من كل السلوك المسؤول (بما في ذلك أفعال التقاضي)، بمعنى أنها في الوقت الذي يقع كل السلوك على مسؤولية الفاعل الحر، فهو أيضًا خاضع لكل التقييمات التي لها عواقب عملية على الطريقة يعيش بها المرء في هذا العالم والعالم الآخر. وتفترض كل البرامج العملية الهادفة إلى رعاية الفضائل الأخلاقية مسبقًا (وجود) نماذج موثوقة. وفي حالة الشريعة، فإن النموذج المطلق هو نموذج النبي محمد كما تجسد في التقاليد الخطابية المعروفة بالحديث. بعبارة أخرى، الشريعة في هذا التصور هي العملية التي يتعلم فيها الأفراد ويعلمون أنفسهم باعتبارها ذواتًا أخلاقية في نموذج يربط الالتزام بالفعل أخلاقيًّا مع الالتزام بالفعل قانونيًّا بطرق معقدة.

استطرادٌ حول الفقه القروسطي

هذه النقطة مهمة لحجتي. إن تصور القانون المفترض في نصوص صفوت يخلي

المساحة ليس فقط للدولة العلمانية الحديثة، ولكن أيضًا للأخلاق العلمانية. وسأحاول في هذا القسم أن أطور هذه الفكرة من خلال حوار ثنائي مع واحد من الإسهامات المثيرة للإعجاب والتي ظهرت في السنوات الأخيرة في مجال دراسة الفقه الإسلامي ما قبل الحديث، وهو كتاب بابر جوهانسن Baber Johansen «Contingency in a Sacred Law» «**الطارئ في قانون مقدس**»[1] وأتمنى أن يساعدنا هذا على توضيح بعض السبل الأساسية التي حلت بها المفاهيم الحديثة محل الأفكار الأسبق في تقاليد الفقه والأخلاق الإسلامية في مصر.

يذكرنا جوهانسن بالسياق الكولونيالي للدراسات الاستشراقية حول الشريعة، ويلاحظ أن سنوك هرخرونيه، وهو أول مصدر غربي موثوق حول هذا الموضوع اعتبر الفقه مزيجًا غير متماسك من الدين والأخلاق والسياسة ليس كقانون فاعل بل كنظرية للمجتمع الإسلامي المثالي ليس لها من الأهمية إلا في الأمور المتعلقة بالعبادات الطقوسية والعلاقات الأسرية والأوقاف. يقول جوهانسون إن هذه النظرة كان لها تأثير عميق على طلاب الإسلام الغربيين الذين مالوا لرؤية الفقه كعلم أخلاق ونظام من الواجبات الدينية والأخلاقية لا كقانون بالمفهوم العقلاني.

ويبني يوسف شاخت، وربما يكون أهم مستشرق في القرن العشرين تخصص في دراسة القانون الإسلامي على تمييز فيبر بين العقلانية الإجرائية والعقلانية المادية، لكنه يحتفظ بمفهومه عن الشريعة باعتبارها «قانونًا مقدسًا»[2]. إلا أن شاخت لا يرى أن الفقه ببساطة كان خلاصات من الواجبات الدينية بل نظامًا من الحقوق الذاتية وبهذا ابتكر اقترابًا جديدًا وأكثر إفادة؛ لأن الفقه ينظر إليه الآن كنظام قانوني يمكن للأفراد الخواص أن يستخدمونه «من أجل مخططاتهم الفردية من الدعاوي والدعاوي المضادة. إنه قانون

---

(1) Baber Johansen, **Contingency in a Scared Law: Legel and Ethical Norms in Muslim Fiqh**, Leiden: Brill, 1999.

(2) انظر: (Joseph Schacht, **Introduction to Islamic Law**, Oxford: Oxford University Press, 1964.) وإن كان عمله الأكثر تأثيرًا وجدلية هو **The Origins of Muhammadan Jurisprudence,** Oxford: Clarendon, 1950. وتتمثل أطروحته هنا في أن التقاليد النبوية «الحديث» هي بمثابة ابتكارات تاريخية، ومثال مبكر لما يطلق عليه الأنثربولوجيون هذه الأيام «اختراع التقليد». كتب شاخت أنه من الممكن تحديد ماهية هذه الابتكارات بدقة. محمد م العزامي Muhammad M. Al Azami هو أحد الباحثين المدافعين عن أصالة مثل هذه التقاليد في مواجهة أطروحة شاخت. في هذه المسألة يميل المستشرقون إلى رؤية الأخير منحازًا، وفقا لمعتقداتهم الدينية. ولكن على الرغم من ذلك، فإن كلًا من النقاد والمدافعين، يتشاركون في الافتراض نفسه، والذي يقضي بأن السياق الزمني للتقليد، لا بد أن يكون مبررًا من قبل السياق التاريخي، وهو ما يطرح مسألة «الحقيقة التاريخية» التي دائمًا ما تكون جزءًا لا يتجزأ من الفعل التأسيسي للتقليد.

يمكن للأفراد فيه أن يخلقوا أنماطًا فردية من خلال أفعالهم ويمكن أن يباشروا دعاويهم ضد بعضهم. وهو يدخل في نطاق عالم من العلاقات الاجتماعية وينتهي عن أن تكون واجبًا دينيًّا مجردًا»[1].

إن هدف التعامل مع الفقه كقانون حقيقي، مع الدلالات المتغيرة بالنسبة للحياة اليومية، أمر مهم للغاية، وتفتح صياغة جوهانسن لهذه الفكرة السبيل أمام الدراسة المقارنة للقانون الإسلامي غير المتورطة في الافتراضات التطورية المشكوك فيها ومن ثم، أيضًا أمام تأمل جاد في العلاقات بين القانون والأخلاق في التقاليد الإسلامية. غير أن السؤال التالي يفرض نفسه: هل النموذج المتلاعب هو وحده السبيل الوحيد لتمثيل الإسلام باعتباره «حقيقيًّا»؟ وهل هذا هو السبب الذي يدفعنا لرؤية الفقه باعتباره فردانيًّا في جوهره؟ ويبدو أن هناك رابطًا بين السؤالين في حجة جوهانسن، وخاصة في معارضته «عالم العلاقات الاجتماعية» في مواجهة «الواجبات الدينية المجردة». ولكن أليست الواجبات الدينية نفسها هي مكونًا جزئيًا من عالم العلاقات الاجتماعية؟ ومع أن كل العلاقات الاجتماعية كلها تشمل واجباتٍ دينية (مثل بيع وشراء السلع القانونية)، فبعضها الآخر يشتمل على هذه الواجبات (مثل التزام الأبناء تجاه آبائهم أو أبائهن). وهناك طريقة أخرى للتعبير عن هذا بالقول إن الواجبات الدينية يمكن أن مستخلصة من العلاقات الاجتماعية. فمع أن الشخص قد يؤدي الصلاة بمفرده، فينبغي له أن يتعلم الأداء الصحيح للصلاة من الآخرين. كما أن صلاة الجماعة وصلاة العيد وما إليها لا يمكن أن تؤدى فرديًّا. وبالطبع مفهوم وأداء النصيحة وهي واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفترض مسبقًا وجود علاقات اجتماعية. وهكذا، فإن الكيفية التي تضمن بها الواجبات «الدينية» في العلاقات الاجتماعية (تعلم وتعليم الممارسات الدينية الصحيحة وإسداء النصيحة الأخلاقية للإخوة المسلمين وما إلى ذلك) وماهية الواجبات المحددة المشمولة في العلاقات الاجتماعية هو ما يحتاج إلى التحليل في الفقه.

ويستخلص جوهانسن سؤالين رئيسين يجدهما كامنين عند شاخت: (1) كيف يرتبط البعد القانوني بالبعدين الأخلاقي والديني: و(2) كيف ترتبط الحقوق الذاتية بالواجبات الدينية. أما مكمن الصعوبة عند شاخت، وكذلك عند الفقهاء العرب المعاصرين، مثل (عبد الرازق) السنهوري وشحاتة اللذين اتخذا خطًا مماثلًا، هو أنهم في الوقت الذي

(1) Johansen, pp 54 - 55.

يدركون فيه الطبيعة المميزة للبعد القانوني في الفقه، فهم يتجاهلون بعده الأخلاقي. ويعبر جوهانسن عن هذه الفكرة كما يلي: «في كل هذه المحاولات الساعية إلى جلب الفقه مرة أخرى إلى القانون، فإن هؤلاء الذين يودون القيام بهذا يتصرفون كفقهاء يحيلون إلى النصوص القانونية. إن الممارسات الطقوسية والمحتوى الأخلاقي لهذه الأنماط والتي لا يمكن تطبيقها من خلال المحاكم ولكنها تتعامل مع ضمير المؤمنين من الأفراد، أي حرياتهم الباطنية Forum Internum، أي باختصار البعد الديني للفقه نادرًا ما عومل كموضوع لإعادة البناء القانوني، وقد يحتاج اقترابًا مختلفًا تمامًا»[1]. ويؤكد جوهانسن محقًا على ضرورة إيلاء الاهتمام إلى كل من الأبعاد الدينية والأخلاقية، إذا أردنا شرح الروابط ما بين القانون والأخلاق الإسلامية. وهكذا فشل شاخت في تقدير أن لـ «الملكية» قيمة أخلاقية ودينية في مجالين مختلفين، وهو اختلاف، كما يلاحظ جوهانسن، قد انعكس في حقيقة أنه في بعض الحالات[2]، اعتبرت «النية»، كحالة داخلية ونفسية، ضرورية شرعيًا لنقل الملكية، وفي حالات أخرى، لا تعدو إلا أن تكون شكل الكلمات المستخدمة في عملية النقل ذات الصلة.

في النهاية، يجادل جوهانسن بأن شاخت وهرخرونيه (وفيبر) قد هونوا جديًا من شأن نطاق وأهمية الاختلافات المذهبية بين المدارس (الفقهية). ولم تعتبر معارضة التفاصيل هرطقة. ويوضح جوهانسن هذه النقطة بمهارة وسعة من المعرفة وينتهي إلى ما يلي: «إن احترام التعددية المعيارية (الاختلاف) ممكنًا فقط لأن الفقهاء يدركون الفارق الوجودي بين المعرفة الموحى بها من قبل الله في النصوص القرآنية وعادات النبي وإجماع جماعة (الفقهاء) من ناحية، والمعرفة التي يكتسبها البشر من خلال تدبرهم. فالأولى تحتوى على الحقيقة المطلقة، والثانية عرضى لخطأ التفكير الإنساني. وعلى الثانية أن تفسر الأولى دون أن تطمح إلى بلوغ مكانتها. ومن ثم، يدرك الفقهاء المسلمون أن كل نتائج التفكير المذهبي. ويعتبر الاعتراف بطارئية كل أفعال والتفكير الإنساني هو قاعدة الفقه كحقل معرفي يضم مناهج ومذاهب مختلفة ومؤسسات متنوعة من العلماء ويؤكد على تماسك الفقهاء والمذاهب»[3].

(1) op. cit. p. 59.

(2) Ibid. p. 64.

(3) Ibid. pp. 65 - 66.

إن الحجة الكلية لجوهانسن مركبة. فمن ناحية، هناك أطروحة بأن الفقهاء المسلمين جعلوا من التدبر الإنساني (وبالتالي الشرعي) قائمًا على الاحتمالية لا اليقينية؛ ومن ناحية أخرى، هناك افتراض بأن القانون الإسلامي دائمًا ما ميز ما بين الأحكام القانونية والأخلاقية. لقد فسرت كلا الأطروحتين بعبقرية. ويبدو أنهما مرتبطتان من خلال فكرة أن «علم اليقين» إنما يعتمد على قابلية الملاحظة على الحريات الخارجية Forum externum التي يتعامل معها القانون في مواجهة الحريات الداخلية Forum Internum، وهي مجال الضمير، وبالتالي مجال الأخلاق. وليس من الواضح دائمًا إذا ما كان اليقين المطلق المشار إليه عند جوهانسن يرتبط بسطة النص الديني أو إلى سلطة الضمير[1]. وعلى أية حال، يبدو لي أنه ينظر لـ «الضمير» على أنه المقام الخفي لحكم الذات، فإنه يشير إلى شيء ما حديث ومسيحي في الأوان نفسه.

ليس ما يعرف «الضمير» في المسيحية الحديثة كونه «داخليًا» و«خفيًا» (عقل الشخص الذي يحسب مصالحه أو مصالحها، والخفي عن الآخرين)، ولكن كونه مقام الوظيفة الأخلاقية التي تجيب ذاتيًا على السؤال «ما الذي أن أقوم به إذا كان على أن أقوم ما هو خير؟» لفكرة الأخلاق تاريخ[2]، وبالطبع منظّرها الأعظم هو (عمانويل) كانط. قال كانط: «ليست المسألة هنا هي الكيفية التي يجب أن يرشد بها الضمير (إذ ان الضمير ليس بحاجة إلى إرشاد، فيكفي أن تمتلك ضميرًا)، بل كيف لهذا الضمير أن يعمل كمرشد في القرارات الأخلاقية شديدة الإرباك»[3]. من المؤكد أن مثل هذه المقولة، التي تؤكد على الاستقلالية الأخلاقية المطلقة للذات، سترفض من قبل اللهوتيين والفقهاء المسلمين في العصور الوسطى. ألن تكون معادلة كانط للأخلاق مع يقينية الذات/ السيدة، والحكم الباطني محل شك؟ أكد كانط «ينبغي للمرء ألا يجازف بأي شيء قد يكون خاطئًا.. ومن ثم فإن الوعي بأن الشيء الذي أنوي القيام به صواب هو واجب غير مشروط.. أما في ما يتعلق بالعمل الذي أعتزم القيام به، فيجب ألا أحكم أو أكون رأيًا فقط، بل يجب على أن

(1) «الحريات الداخلية هي أحد أمثلة الضمير الديني» يكتب جوهانسن «إن مستقر العلاقة بين الإله والفرد هي في الهوية المطلقة والصحية بين الحقيقة من ناحية، وبين الحقوق والالتزامات من ناحية أخرى. والحريات الخارجية هي أحد أمثلة القررات الطارئة والصالحة قانونيًا، والتي تكون تأكيداتها على حقائق الحالات محتملة. (op.cit. p. 36)

(2) انظر: Alasdair MacIntyre, **A Short History of Ethics**, London: Macmillan, 1966.

(3) Immanuel Kant, **Religion Within the Limits of Reason Alone**, New York: Harper and Row, 1960, p. 173.

أكون متأكدًا أنه ليس خاطئًا؛ وهو هذا شرط الضمير، والذي تعارضه الاحتمالية. أي مبدأ أن الرأي المجرد بأن فعلًا ما قد يكون صالحًا يسمح بالقيام به»[1]. لقد نفر كانط من حقل المعرفة الكاثوليكي القديم المتعلق بالإفتاء الأخلاقي؛ إذ إنه كان يسعى إلى إرشاد الضمير خاصة في مواقف الريبة، ومن المؤكد أنه كان سيبغض ممارسة البحث عن الفتاوى. فموقف يرى أن حكمًا مثل المكروه ليس لها مكان في القاموس الأخلاقي الحقيقي لأنها تميع الخطأ المطلق للفعل الذي تطبق عليه[2]. ومع رؤيتها ببساطة كنتائج للحكم الأخلاقي، فإن المرء يفتقد الاستخدام العملي لكلمات مثل المركوه والمستحب في رعاية الفكر والسلوك الفاضل وهي أشكال من السلوك التي لا تحمل أي جزاءات عقابية.

ولا تتعامل النظرة الحديثة مع السؤال الأخلاقي باعتباره مختلفًا للغاية عن السؤال «الاجتماعي» «كيف يجب أن أتصرف إذا أردت أن أحسن صنعًا؟» ولكنها تفترض أن إحسان الصنع والحصول على اعتراف اجتماعي بأن فلانًا يفعل الخير أمر منبت الصلة بالتصرف أخلاقيًّا. بيد أن الطريقة التي ارتبطت (وانفصلت) بها الإجابات على هذه الأسئلة في المجتمعات الإسلامية هو ما بالضبط ما يحتاج إلى فحص منظم أي حول الكيفية التي يصبح بها تعلم أشكال من الفكر والسلوك كما ينبغي (على نحو معترف ومعجب به اجتماعيًّا كمظاهر ونماذج للفضائل الدينية) شرطًا مسبقًا للتصرف أخلاقيًّا. يجعل اقتراب جوهانسن العام فحص هذه الرابطة ممكنًا على نحو مثمر.

إن جوهانسن محق في التأكيد على أن القانون الإسلامي قد ميز بين معايير التقاضي وتلك المعايير غير الخاضعة قرارات المحاكم. وفي الحقيقة، فإن هذه النقطة غالبًا ما غابت عن الباحثين المعاصرين الذين تناولوا «القصدية» في القانون الإسلامي. ولكن هل قدمت هذه النقطة على نحو أفضل من خلال مساواة المعايير القانونية بالأفعال القابلة للملاحظة والمعايير الأخلاقية مع تلك غير القابلة للملاحظة؟ أعتقد أن الإجابة بلا. إن التصرف بالطريقة التي يعتقد الناس أنها مكروهة، هو أمر قابل للملاحظة، لأن الفعل يكون ما عليه بسبب الوصف الذي يندرج تحته، وكذلك كما يشيره إليه جوهانسن متألمًا بأن هذا

(1) op.cit. pp. 173-74. empahses in original.

(2) «سيكون من شأن توكيد كانط على أنه كي يتصرّف المرء بأخلاقية وينبغي لضميره أن يتيقّن من صوابه، أن يؤدي إلى استبعاد الأخلاق الحيوية Bioethics [تلك المتعلقة بأخلاقيات الأبحاث الطبية والبيولوجية] باعتبارها تعتمد على الاحتمالات لا اليقينيات. بيد أن هذه قضية أخرى».

السلوك لا يشتمل على حكم من المحكمة على الرغم من كونه «قابلًا للملاحظة». ومن ناحية أخرى، ربما تتطلب أفعال التقاضي (مثل العقود) بحثًا في وجوه السلوك «غير القابلة للملاحظة» (مثل النوايا) كما يلاحظ جوهانسن بوضوح.

إن محاولة جوهانسن تعريف البعد الأخلاقي في الفقه في علاقته بالقانون على جانب كبير من الأهمية، ولكن تشخيص هذا البعد بمفاهيم «الضمير» غير المجسد لا تبدو لي ملائمةً إلى حد بعيد. وقد أجادل أيضًا أنها ليست ضرورية بالنسبة لرؤيته الأساسية للفقه. وعلى أية حال، فإن فكرتي لا يجدر بالمرء أن يطبق ثنائية الداخلي/ الخارجي مباشرة على الأخلاق/ القانون. فهذه الأخيرة لها علاقة بالأحكام الموثوقة في حالات النزاع حول المنقولات وتحويل الملكية وفي الحالات التي يكون فيها التعدي على معايير محددة يدعى وقوعها. إن كلا الحكمين على السواء يحمل عواقب اجتماعية مهمة وغالبًا ما يعتمدان على إعادة تكوين ما هو «مرئي». أما النقطة الحاسمة فكونها، باعتبارها حالات تقاضٍ، مخولة باستخدام العنف الذي قد تسمح به المحكمة. وهكذا، يمكن للمرء إعادة صياغة القضية من خلال القول إن المسألة هنا ليست الرؤية الحرفية لحدث التقاضي، بل تشيؤه. إن العقاب الواقع على الجسد والعقل ممكن فقط عندما يتكون حدث التقاضي كموضوع خطابي.

بينما يتداخل تشكيل وممارسة الفضائل (وهي عملية انضباطية تتضمن شعائر عبادية) مع ما يسمى في القاموس الحديث «أخلاقًا»، على المرء أن يكون حذرًا في ألا يفترض أن الأخلاق على هذا النحو هي بالضرورة مسألة أحوال داخلية مع الضمير كمسأل سيادة. الضمير مسألة خاصة كليًا يصبح فيها تمكين وتكييف الحكم الذاتي للبشر شرطًا استباقيًا ضروريًا (وإن كان غير كافٍ) للأخلاق العلمانية الحديثة. في المقابل، ترفض الشريعة فكرة أن الكائن الأخلاقي له كامل السيادة (فكرة كانط: الضمير لا يحتاج إلا هداية، فيكفي أن تمتلك ضميرًا). لقد أدرك الفقهاء المسلمون أن ما بين المسلم والله لا يمكن أن تكون موضوع حكم القاضي. وليس هذا لأنهم اعتقدوا أن هذه القضية غير قابلة للتناول، بل لأنها تقع ببساطة خارج اختصاص المحاكم الدنيوية؛ فقد اعتبروها مسألة غير قابلة للتطبيق الشرعي[1]. بيد أنهم اعتبروا أن قدرة الفرد على الحكم على سلوك ما بكونه صحيحًا

(1) وعليه، وكما أشار جوهانسن نفسه، يحرم المذهب الحنفي الكلاسيكي التعذيب من أجل استخراج الأدلة، ولكن قبل الفقة بهذا بعد ذلك لأسباب نفعية (op. cit, pp. 407 - 408) انظر أيضًا المقال الممتاز =

وخيرًا (سواء بالنسبة للذات أو للآخرين) لا تعتمد على الضمير غير المطلع عليه بل على العلاقات الملموسة ويقع هذا بكثافة في عملية التعلم في الطفولة، وكذلك أيضًا في مرحلة البلوغ حيث يصبح تدخل السلطات والأقارب والأصدقاء في بعض المواقف أمرًا ضروريًّا لممارسة هذه القدرة على التعامل مع عواقب الفشل. هنا يصبح الجسد والعقل مسألة انضباط أخلاقي.

باختصار، فإنني أذهب إلى أنه على الرغم من أن الشريعة تفرق بين «القانون» و«الأخلاق»، فلا يجب أن يفهم أي من هذين المصطلحين على النحو الحديث العلماني.

الشريعة كتهذيب تقليدي

في مقترح الإصلاح الذي قدمه (أحمد) صفوت، فإن النداء الأخلاقي الأساسي هو للضمير بالمفهوم الكانطي. وتأتي الشريعة كي تتساوى مع القواعد الفقهية المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث ومع حل النزاعات الناتجة عن تلك المنازعات وكذلك مع قواعد العبادة الصحيحة. ولا تتمثل نتائج هذه المضاهاة في الاختزال بل في إعادة توضيح مفهومي القانون والأخلاق. وتأتي الأخيرة كي ترى كقواعد للسلوك الذي يختلف جزاؤه جوهريًّا عن عقوبات القواعد القانونية، وهي غير خاضعة للعقوبات المؤسسية والدنيوية. وهذا بالضبط ما يجده المرء عند محامي الإصلاح الليبرالي الذين يصفون الشريعة باعتبارها «قانون الأحوال الشخصية». وهي، باعتبارها قواعد لتنظيم «العائلة»، مؤسسة حديثة مبنية على الأقران المتزوجين. وهي الأمر نفسه الذي يجده امرء عند الإسلاميين المعاصرين.

ولكن عند عبده، وهو الأزهري التحديثي الغارق في التصوف، هناك توتر غائب عن الإصلاحات التي قدمها المحامون ذوو التدريب الأوروبي مثل صفوت. كما أن عبده أيضًا يستدعي الفهم الأقدم للشريعة. وهكذا، يشتكي عبده من ناحية من أن تدريس وفحص الشريعة في الأزهر يولي الكثير من الاهتمام إلى العبادات، والقليل جدًّا إلى المعاملات[1]. بيد أنه يقول أيضًا إن سلطة القاضي تتطلب ما هو أكثر من مجرد الكفاءة الفكرية التي تقوم على تطويره لأهلية وميول أخلاقية.

= «La découverte des choses qui parlent. La légalisation de la torture judiciaire en droit musulman (XIIF-XrVe siècles)», Enquête, VII, 1998.

(1) محمد عبده، تقرير، ص 295.

وبعبارة عبده نفسه، فإن لدى «الشريعة الإسلامية تفاصيل تفاصيل معقدة لا يؤخذها في الحسبان إلا من علم نفسه بعمق بأحكامها الشرعية وتفحص بدقة غاياتها وتوصل إلى معانيها الدقيقة وهو شخص يعلم لغتها كما يتقنها معلموها. ولا يمكن لشخص أن يلج لهذه الحالة إلا من تحصل على الشريعة من ممارسيها وتربى على السنن الدينية الصحيحة. ثم لا يكون القاضي حافظًا لنظام الأسر والبيوت بعد الإحاطة بأحكام الشريعة حتى يكون للشريعة وأحكامها سلطان أي سلطان على النفس»[1]. ويعني هذا، أنه ينبغي للشريعة أن تكون جزءًا من التكوين الأخلاقي والمادي للقاضي وألا تكون في هذا السياق مجرد «قواعد» على الرغم من أن هذه القواعد التي يستخدمها في أحكامه. (وعرضًا لا أحكم هنا على «الدوافع الحقيقية» لبعده وهو موضوع سيسعد المؤرخون وكاتبو السير الذاتية بالتأمل فيه ولكن بما يقوله النص).

وما تكشف عنه هذه الفقرة ليس الاعتراف المبتذل بأن الطقوس العبادية هي جزء حيوي في تربية كل مسلم تقي. كما أنها لا تشير أن هذه العبادات جزء لا يتجزأ من التقاليد الإسلامية. بل إني أدعي أن أهميتها تكمن في القول إن الممارسة الصحيحة اجتماعيًا هي شرط أخلاقي مسبق لامتلاك القاضي فضائل فكرية معينة. بالمعرفة بالقواعد القانونية ليس كافية كما يؤكد يعبده لأن مهمة القاضي ليست مجرد تطبيق هذه القواعد؛ فمن الضروري له أن يعرف كيف تطبق القواعد بالطريقة التي «تحافظ على العائلة». وليست الفكرة المقدمة هنا هو أن يكون القاضي متدينًا حتى يكتسب الكاريزما كي يعزز من سلطته، وليس الإيمان والنزاهة معايير ضرورية لكفائة مكانة القاضي[2]. بل على العكس، فإن ما يقوله عبده هو إن الطبيعة السلطوية للقانون يمكن أن تدرك وأن تطبق أحكامها بدقة بعد عملية من الانضباط الشخصي التي تقوم على «السنة الدينية الصحيحة». وليست هذه التقاليد قائمة على اعتقاد مؤسس عقلانيًا ولكن على التزام بطريقة مشتركة للحياة مُكَلَفَة إلهيًا. إن تكنيكات الجسد (الحركية والشعورية على السواء) والموظفة في العبادات يتم تعليمها وتعلمها عبر التقاليد وتساعد على تشكيل القدرات للتمييز والحكم بسلامة؛ إذ إن هذه القدرا تتمثل شروطًا مسبقة ليس فقط للأخلاق الإسلامية ولكن أيضًا

---

(1) op. cit. p. 219.

(2) لبعض مناقشات العصور الوسطى عن الشروط المسبقة للمفكرين القانونيين الموثوقين، انظر؛ وائل حلاق، **تاريخ النظريات القانونية الإسلامية**، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، 1997، ص 21 ـ 117.

وهذ هي النقطة التي أريد التأكيد عليها شروط مسبقة للسلطة الأخلاقية بالنسبة للقاضي النموذجي. وما إذا كانت هذه التربية وكيف وإلى أي مدى تعمل فعليًّا، وكيف لها أن تمزج الصراعات واشتراطات ما فوق «الشريعة» هي أسئلة مختلفة بالطبع وتتعلق بالبحث التاريخي والإثنوغرافي. غير أن الفكرة هنا هي أن يكون المرء قاضيًا سيئًا ليست كما أن يكون المدرس سيئًا بقدر ما يساهم تدخل كل منهما الخاطئ أو غير السليم في تطوير حياة الآخرين. بعبارة أخرى، عندما تفشل الشريعة في أن تكون مجسدة في القاضي تصبح عندئذ مجموعة من القواعد المقدسة وهي «قواعد» بسبب تطبيقها غير الشخصي والمتجاوز، و«مقدسة» بسبب مصدر إقرارها.

لا تأبه الرؤية التي قدمها عبده هنا حول الذات الأخلاقية بقانون الدولة باعتباره سلطة خارجية. فهي تفترض مسبقًا أن القدرة على السلوك الفاضل والحساسيات التي تقوم عليها هذه القدرة يكتسبها الفرد عبر الممارسات التي تقودها القتاليد (السنة). كما أن الفقه أمر ضروري لهذه العملية ولكن ليس كمجموعة من القواعد التي تطاع ولكن كشرط يمكن تطوير الفضائل. وهكذا يشجب عبده الفكرة الليبرالية حول حق الابتكار الذاتي. ولا تتضمن هذه الفكرة ببساطة بنية شاملة من الأحكام، ولكنها تتراوح بين مجالات تقليدية تشمل التصوف والشريعة التي تقوم عليها سلطة (الفقه). بعبارة أخرى، لا يرى عبده التقاليد (السنة) الإسلامية كمجرد قانون تقع سلطته في النطاق الخرافي، ولكن باعتباره الطريق التي يضبط بها الأفراد حياتهم معًا باعتبارهم مسلمين. وليس من دور الألم العقوبة أن تشكل الالتزام الأخلاقي ولكن أن يساعد على تنمية الفضيلة كخلقة HABITUS (كما هو موضح في الفصل الثاني).

لقد فصل ابن تيمية، فقيه القرن الرابع عشر الذي غالبًا ما يستدعي عبده تأثيره مذهب الصوفية الذي أعتقد أنه يؤسس لآراء عبده. طبقًا لابن تيميه، فإن الهدف الوحيد للتهذيب الروحاني (وهو الهدف الذي يجعل من التصوف ضروريًّا) هو أن ينمي التلاقي بين الإرادة الإنسانية والأوامر الإلهية كما عبرت عنها الشريعة. ومن ثم، فبالنسبة لابن تيمية (وعبده) «على العبد في أي وضع أن يرغب أن يقوم بما هو مأمور به في الشريعة وأن يتجنب ما هو منهي عنه في الشريعة. أما عندما أمر (الصوفي عبد القادر) العبد أن يهجر رغباته، فإن هذا قد تعلق بأمور لم يؤمر بها ولم يُنهَ عنها»[1] وفي وجهة نظره، فإن أداء الشريعة باعتبارها

(1) ذكرها توماس مايكل Thomas Michel في مؤلفه **«شرح ابن تيمية لفتوح الغيب لعبد القادر الجيلاني»** =

تربية روحانية للذات عبر العبادات ونطاقًا كاملًا من التجسدات التي تعرف العباداة معًا مع ممارسات النوافل وكذلك أنماط السلوك الاجتماعي (المعروفة بالمعاملات) كلها متشابكة. فمعًا تشغل المساحة التي سيستبقها أحمد صفوت للسلطة التشريعية للدولة صاحبة السيادة وللسلطة الأخلاقية للذات صاحبة السيادة.

بالطبع يشكل هذا تماثلًا جزئيًّا بين هذه الفكرة وتلك الفكرة المعروفة للعلوم الاجتماعية بالهابيتوس HABITUS والتي ذاع من شهرتها بيير بورديو، لكنها قدمت للمرة الأولى في العلوم الاجتماعية على يد مارسيل موس في مقالته الشهيرة عن «تقنيات الجسد»[1]، وقد اقتبس موس نفسه المفهوم من الخطاب المسيحي القروسطي والذي استمر في البناء على التقاليد الأرسطية حول التفكير الأخلاقي وهي التقاليد نفسها التي تشاركها الإسلام.

ويدعونا مفهوم الهابيتوس أن نحلل أي تجمع للأهليات المجسدة ليس باعتبارها نظمًا تتطلب التفسير. في رؤية موس، لم يكن الجسد الإنساني يعتبر كمتلقٍ بسيط «للبصمات الثقافية Cultural imprints» والتي يمكن فرضها على الجسد من خلال الضبط المتكرر والذي لا زال أقل مثل المصدر الفعال لـ «التعبيرات الطبيعية Natural Expressions» المكسوة بالثقافة والتاريخ المحليين ولكن باعتباره (أي الضبط) وسيلة ذاتية التطوير يمكن من خلالها أن تحقق الذات نطاقًا من الغايات الإنسانية التي تتراوح بين

= (حامدراد الإسلامي، 2/ 4، 1981، ص 5)، يواصل مايكل التعليق في تحليله الشيق على ورقة ابن تيمية اللاهوتية عن الصوفية، «يؤكد ابن تيمية على أولية أشكال الشريعة، التقليد البادي في الصوفية، وليناقش وجهة نظره قام بسرد قائمة من أكثر من دزينة من المعلمين الأوائل وكذلك الشيوخ المعاصرين، ومنهم معاصروه الحنابلة مثل الناصري الهواري، وعبد القادر، والأخير تتلمذ على يد الشيخ حماد الدباس. وعلى النقيض من ذلك ليس هناك مقام، أو ممارسة روحية، أو وضعية مثل المرشد الروحي حتى وإن صاحبها معجزات وعجائب يمكن اعتبارها صالحة إلا إذا كانت تروج لطاعة أوامر الشريعة. وعلى الرغم من هذا التأويل المحدد بدقة، فإن الطريقة الصوفية تعتبر مجهود صحي بل وحتي أساسي في حياة المجتمع الإسلامي. ويكون الهدف منها تقليد هؤلاء الذين اقتربوا من الله بالنوافل اقتداء بالنبي، وشيوخ السلف. والهدف ليس في توحد الكينونة بين الله والمؤمن، كما تحدث العديد من كتاب الصوفية، ولكن في توحد الإرادة، بحيث لا يريد المؤمن أو يرغب إلا كما يريد الله، ويمثل بذلك في حياته... ابن تيمية هو أحد الناشطين المقتنعين بأن الله يدعو المسلمين إلى تولي مسؤولية الجهاد ضد الأعداء الخارجيين، كما يجاهدون ضد الشرور الداخلية، وأن الصبر هو التصرف المناسب والوحيد في مواجهة الأشياء التي لا يستطيع الإنسان التحكم فيها أو منعها بعد مجاهدته لها. (ص 5، 6، 7).

(1) انظر:
Mary Carruthers, **The Book of Memory**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

الحركات الجسدية (مثل المشي) مرورًا بانماط الوجود الشعوري (مثل الاتزان) إلى أنواع الخبرات الروحية (مثل الحالات الصوفية).

إن الفقرة النهائية في مقالة موس هي ما تحمل ما قد يكون الدلالات الأكثر اتساعًا للفهم الأنثروبولوجي للعلمانية. تنطلق الفقرة من الإشارة إلى دراسة غرانيه Granet المميزة حول تقنيات الجسد الطاوي، لتقول «أعتقد أنه في نهاية كل حالاتنا الصوفية هناك تقنيات جسدية لم ندرسها ولكن تم دراستها كليًّا في الصين والهند وربما في حقب زمنية سحيقة. فينبغي القيام بدراسة اجتماعية نفسية بيولوجية. وأعتقد أن هناك وسائل بيولوجية بالضرورة للدخول في «تشارك مع الرب»»[1]. وهكذا تفتح الإمكانية على مصراعيها للتساؤل حول الطرق التي تشكل الممارسات المجسدة (بما في ذلك اللغة المستخدمة) شرطًا استباقيًّا لأشكال من الخبرة الدينية (والعلمانية)[2]. فلا يصبح العجز عن الدخول في «تشارك مع الرب» وظيفة للأجساد الجاهل، ولكنه يحول الاتجاه الذي يمكن السعي فيه إلى السلطة على السلوك. وتظهر السلطة نفسها وقد فهمت لا على إكراه مبرر أيديولوجيًّا، بل ميل للذات المجسدة.

الاستنتاجات

نُظر إلى استيراد الإجراءات والمدونات القانونية الأوروبية في مصر القرن التاسع عشر من قبل المصريين والغربيين على السواء في ذاك الوقت على أنه شكل من التحول إلى «متفرنجين» أو «متمدنين». أما اليوم، فيفضل معظم الناس أن يتحدثوا عن هذه العلية باعتبارها علمنة وتحديثًا. ونادرًا ما تدرك الحاجة إلى فحص هذه المصطلحات.

وقد نظر إلى التقييد المتزايد لاختصاص الشريعة كإجراء مرحب به للتقدم من قبل

(1) op. cit. 122.

(2) في «**أنساب الدين**» أحاول أن أستكشف هذه المسألة بالإشارة إلى الانضباط الرهباني المسيحي في العصور الوسطي. وأتناول فيها كيف تم زراعة السلوكيات الجسدية، ولكن أيضًا، كيف تم التحكم في الأنشطة الجنسية (Libido) عند البينديكتين (الذين قاموا بتجنيد الأطفال) والسسترسنس (الذين قاموا بتجنيد البالغين فقط) في تعليم السلوك المسيحي. بعض الحالات تضمنت توجيه للخبرة الجسدية، بينما بعض الحالات الأخرى تضمنت إعادة تحويل لهذه الخبرة الجسدية. وكان اقتراحي أن الأمر لا يقتصر على الإجبار والتوجيه لرغبات عالمية، ولكن قولبت الرغبات في شكل محدد من السلوك المسيحي التي قد تكون تشكلت تاريخيا. ولا يجب أن يتم الخلط، بشكل عرضي، بين هذا الخط الفكري وبين الأطروحة المكيفة والقائلة بأن فكرة «المعتقدات» يتم طبعها في الذهن من خلال ممارسات جسدية متكررة، كما لو كان المرء حاوية فارغة يجري ملؤها بالمعتقدات من خلال تأدية الشعائر. وهو ما أقوم بالمجادلة ضده في كتابي انظر الفصل الرابع من «**أنساب الدين**» وخاصة الصفحات 134 ـ 144.

القوميين العلمانيين وكخطوة للوراء من قبل الإسلاميين السياسيين. بيد أن كلا الفريقين قد تبنى نظرة دولتية قوية نظرا فيه إلى الشريعة كـ «قانون مقدس» تم تأطيره في الوقت الحالي، ولكن ينبغي أن تتم إدارته على نحو صحيح أو أن يتم إصلاحه على نحو أوسع من خلال مؤسسات الدولة. وليس هذا مدهشًا في شيء مع النظر إلى القوى والتطلعات غير المسبوقة التي ساقتها الدولة الحديثة وقوى الاقتصاد الرأسمالي والتي كانت مركزية للتحولات الكبرى في عصرنا.

ومع هذا، فإن للحياة الحديثة المستقلة (والتي وللمفارقة يتم تنظيمها من قبل الدولة الحديثة البيروقراطية والمتورطة في اقتصاد السوق الحديث) أنواعًا خاصة من القانون. وبسبب أن أيديولوجيا الحكم الذاتي تبدو وكأنها تدعو إلى «تمدين» كل قطاعات السكان الخاضعة من خلال القانون، والذي يتم التعامل مع سلطته وقدرته على إعادة التشكيل بقدر هائل من الأهمية. وعلى نحو مثالي، فإن ذاك المشروع يتطلب إقامة فهم معين للأخلاق وطلاقًا رسميًا لها من سلطة القانون؛ حيث ينفصل الاثنان عن «الدين». وهكذا، فإن الدراسة المفيدة لنظام المحاكم الشرعية في مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين تنتهي إلى أن «زعماء الدولة ومشرعيها كانوا مترددين في إحداث انفصام مع التقليد في هذا المجال الحساس لقانون الأسرة؛ فقد شعروا بأن المجتمع لم يكن مستعدًا بعد للتغيير الجذري، وبالتالي أصبح من المفضل لهم تقديم إصلاح معتدل في نطاق النظام التشريعي القائم»[1]. أما حجتي، على النقيض، فترى أنه بغض اللنظر عن نوايا المشرعين، فقد أشرت الإصلاحات القانونية على تغير ثوري.

ومن المثير أن مشروع «تمدين» الأهالي هو مشروع يتشاركه العلمانيون والإسلاميون وإن على نحو مختلف. فكل منهم يتفق على الطبقات الدنيا الريفية والحضرية على السواء مستغرقة في «اعتقادات وممارسات غير إسلامية» داخل ثقافة عميقة الجذور تدين أكثر إلى مصر الفرعونية والقبطية أكثر من الإسلام الذي جلبه الفاتحون العرب في القرن السادس[2]. ويتفق الفريقان على أن هذه الطبقات بحاجة إلى تعليم خارج نطاق خرافاتهم

(1) Ron Shaham, **Family and the Courts in Modern Egypt**: A Study Based on Decisions by the Shari'a Courts, 1900 - 1955. Leiden: Brill, 1997, p. 228.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الدراسة تشير إلى أن القضاة كانوا على درجة كبيرة من الابتكار في ملاءمة أحكامهم للتغيرات الاجتماعية الاقتصادية المحيطة.

(2) تدعمت هذه الرؤية بشكل كبير من خلال مجهودات أنصار الفولكلور الذي أسسوا لثقافة علمانية، =

التي تشكل عائقًا أمام أن يصبحوا «حديثين بحق». ويتفق الفريقان أخيرًا على أن القوة الاجتماعية القادرة على تنفيذ هذه المهمة هي تلك التي تمثلهم باعتبارهم الأمة، والتي تتدخل مباشرة في حيواتهم: وهي الدولة التحديثية. وبالطبع، فإن التوجهان ليسا واحدًا على الإطلاق؛ فكل منهما يقوم على حساسيات مختلفة. وكل منهما يربط نفسه بعناصر ما يقدم في الخطاب السياسي على نحو عام باعتباره «العلماني» ولكنها ليست العناصر نفسها.

وهكذا، فبالنسبة للعلمانيين، فكل مواطن مساوٍ لكل مواطن آخر، وهو عضو قانوني وسياسي مساوٍ في الدولة التي تدعي لنفسها شخصية مفردة. وبالنسبة لمشروعهم، فإن فئات «الأغلبية» و«الألقية» ترتبط نظريًا فقط بالسياسة الانتخابية، ولكن على مستوى الممارسة، فإنهم يعكسون تفاوتات اجتماعية متجذرة. وبالنسبة للإسلاميين، فهناك تصنيفات ثقافية أساسية تعرف المواطنين باعتبارهم غير متساوين بالضرورة. وفي الدولة الحديثة، يجعل كلا الفريقين الأمر صعبًا، إن لم يكن مستحيلًا، بالنسبة لهؤلاء الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة (المسلمين والمسيحيين واليهود) إذا أرادوا العيش في توافق مع تقاليدهم دون أن يكونوا مضطرين من ناحية أن يعيشوا كذميين (أي رعايا غير مسلمين تحميهم دولة مسلمة) أو أن يعيشوا من ناحية أخرى كـ«إثنيات» (أي كـ«أقليات» غير راغبة أو غير قادرة على الاندماج في «الثقافة الوطنية»).

وبقدر ما وجد «الدين» في نصوص الإصلاحيين القانونيين المحدثين مثل (قاسم) أمين و(أحمد) صفوت وغيرهم فقد فكر فيه بمصطلحات أخلاقية. إن جوهر الدين كما

= جماهيرية في مصر (التي تشمل القبائل، وسكان الحضر، ومصريي الصعيد، وسكان الدلتا) من خلال إطار ثوري يحافظ على استمرارية الشخصية القومية. انظر على سبيل المثال؛ المسح النموذجي للفلكولور المصري لأحمد رشدي صالح، «**الأدب الشعبي**» (القاهرة، الطبعة الأولى، 1954) والدراسة الشهيرة عن «الخلود» في التراث الثقافي المصري، «**التراث القديم والمستمر**» لسيد عويس في مؤلفه «**الخلود**» (القاهرة، 1966)، والمعجم المشوق للعادات والتقاليد والأمثال الذي جمعه أحمد أمين في «**قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**» القاهرة، 1953. مثل هؤلاء الكتاب، والذين يغلب عليهم معاصرة الحقبة الناصرية (1952 ـ 1970) يستلهمون الرؤية العلمانية التي تنكر وجود أي تميز ثقافي كبير بين المسيحيين والمسلمين داخل الأمة المصرية الموحدة. واستمدوا بشكل حر من كتابات الفلكلوريين الأوروبيين والرحالة من القرون الماضية. استنساخ أحمد أمين العديد من الصور النسخة الكلاسيكية للقرن التاسع عشر لإدوارد لين «تقرير العادات والتقاليد للمصريين الجدد» يعزّز انطباع القارئ لأبدية وعمومية الشعب المصري. (حيث إن التاريخ الوطني، والزمن المتجانس، ينتمي إلى إطار أوسع يمكن من خلاله رصد الأحداث والعصور).

وضعه كانط ووافقه المحدثون الآخرون إنما في أخلاقه (على النقيض، تصنع النظرة الكيركجاردية فصلًا حادًا بين «الدين» و«الأخلاق»)[1] وعنى هذا أن محاولة تخصيص «الدين» أو بديله لمجاله الخاص، الذي يعرفه ويحكمه القانون، كانت أيضًا محاولة لتوضيح مساحة داخل الدولة من أجل الأخلاق الحديثة.

ولنقلها بعبارة أخرى، لما كانت الأخلاق قادرة في وقت على أن تقف مستقلة بالنسبة للتنظيم السياسي (دون الالتزامات الجماعية)، ففي الدولة العلمانية، فإن هذا يفترض مسبقًا نطاقًا سياسيًّا معينًا الديمقراطية التمثيلية والمواطنة والقانون والنظام والحريات المدنية وما إلى ذلك. وبهذا فقط حيث يوجد نطاق عام يمكن أن تصبح فيه الأخلاق الشخصية متشكلة كصاحبة سيادة وأن تكون متصلة بقرب بنمط الحياة الذي يتم اختياره شخصيًّا أي بالجمالي.

ليست الدولة العلمانية دولة تتميز باللامبالاة الدينية أو الأخلاق العقلانية أو التسامح السياسي. إنها نسق مركب من التعقل القانوني والممارسة الأخلاقية والسلطة السياسية. وليس هذا النسق هو النتيجة البسيطة لصراع العقل العلماني ضد طغيان السلطة الدينية. ولن يتثنى لن فهم هذه الانساق التي حاولت وصفها إذا بدأنا بالافتراضات الشائعة القائلة بأن جوهر العلمانية هو حماية الحريات المدنية من طغيان الخطاب الديني، وأن الخطاب الديني يسعى دائمًا إلى إغلاق المناقشات في ما أن العلمانية تسعى إلى خلق الظروف لازدهارها.

إن إحدى أهم مميزات عمل جوهانسن حول القانون الإسلامي الكلاسيكي هو توضيحه أن الشريعة هي مجال للنقاش والخلاف الذي يعتبر فيه التمييز بين اليقين والاحتمالية أمرًا حيويًّا، وأن هذا القانون قد تطور في سياق الظروف والمحاججات الاجتماعية المتغيرة. ولا يقل في الأهمية القول المبطن بأن الإغلاق السلطوي للجدال ليس بالضرورة علامة على الفشل الخطابي، إذ إنه يؤشر على نوع مختلف من الأداء

(1) إن الدلالة الأخلاقية في ما فعله إبراهيم، أنه كان من الممكن أن يقتل إسحق، الدلالة الدينية أنه كان من الممكن أن يضحي بإسحق، ويتضح في هذا التكوين المتناقض، الفزع الذي من الممكن جدًا أن يؤرق رجلًا ما، ومع ذلك فإن إبراهيم لا يكون على ما هو عليه بدون هذا الفزع»

(Soren Kierkegaard, **Fear and Termbling The Sickness Unto Death**, Princeton: Princeton University Press, 1954, p. 41).

وعليه، فعلى الرغم من مفهومه عن «الدين» المتعمق في الشخصانية والتجريبية، إلا أن كيركيغارد يظل على موقفه المعارض للنظرة العلمانية الليبرالية.

الخطابي تنفيذ الحكم الشرعي. ولأن الحكم الشرعي ليس مقتصرًا على النطاق الإدراكي للحقيقة، وبالاعتراف بالقواعد المتجاوزة؛ فإنه مركزي أيضًا للنطاق العملي للعقاب والألم.

إن العملية القضائية هي مؤسسة لصيقة بكل أنواع الدولة، وهي دائمًا ما تقوم على الإكراه. لذا ولكي نفهم «العلمانية»، لم أبدأ بالتعريف المسبق للمفهوم («المبادئ الشاملة للحرية والتسامح» أو «المستورد الثقافي المعين من الغرب»). لقد حاولت أن أنظر إلى جوانب إصلاح الشريعة باعتبارها شرطًا مسبقًا وناتجًا في الآن نفسه لعمليات السلطة العلمانية. إذ إن القانون دائمًا ما يسهل أو يعوق الأشكال المختلفة من الحياة بالقوة، ويستجيب للأشكال المختلفة من الحساسية ويسمح بأنماط مختلف من الألم والمعاناة. إنه يعرف، أو يحاول (كما في هذه اللحظة الحالية من الثورات الإدراكية والجينية) أن يعيد تعريف مفهوم الإنسان، وبالتالي يحمي الحقوق التي تنتمي إليه بالضرورة وأن يحدد الضرر الذي قد يقع على جوهره أو جوهرها. كما أنه يعاقب التجاوزات (سواء بالارتكاب أو بالإغفال) من خلال ممارسة العنف.

الكتاب

لا يقع هذا الكتاب مباشرةً ضمن الأدبيات التي تتناول ثنائيات العلمانية والدين، والدين والدولة الحديثة. فموضوعه الرئيس عن الكيفية التي تشكّل ويتشكّل بها العلماني في سياقات زمانية ومكانية متباينة ومتشابكة في آن. يبدأ طلال أسد بحثه عن العلماني بطرح سؤال تحريضي عما الذي يمكن أن تكون عليه أنثروبولوجيا العلماني. ومن هذا الأساس يستكشف الكتاب المفاهيم والممارسات والتشكّلات السياسية للعلمانية، بالتأكيد على التحوّلات التاريخية التي شكّلت التوجهات والحساسيات العلمانية في الغرب والشرق الأوسط الحديثين.

وينتقل أسد من هذا البحث كي يفكك العديد من الافتراضات الشائعة حول العلماني والمساحات التي يُدعى أنه يغطيها. ويجادل بأنه في الوقت الذي انشغل فيه علماء الأنثروبولوجيا بدراسة غرابة العالم غير الأوروبي، وما رأوه جوانب غير عقلانية في حياته الاجتماعية مثل الأسطورة والخرافة والتابوهات والدين، فإنهم لم ينتبهوا جيدًا إلى دراسة ماهية الحداثي والعلماني على نحو مماثل. كذلك يطرح أسد تساؤلات حول العلاقات الإشكالية بين العلماني والألم وحقوق الإنسان وتشكّل القومية والدولة الحديثة.

ويستخلص أسد من دراسة تلك القضايا أن العلماني لا يمكن أن ينظر إليه كنقيض أو كوريث للدين (الذي يعاد تشكيله كخطاب وممارسات من كل عصر لآخر)، كذلك لا يُمكن أن ينظر إليه كالوجه الآخر للعقلاني أو الرشيد. فإنما العلماني توصيف له تاريخ متعدد الطبقات ويضرب في الجذور إلى تشكّل الحداثة وما قبلها وما أنتجته من مفاهيم وممارسات يتقاطع بعضها مع الديني.

وعلى أساس هذا الافتراض، يحاول الفصل الأخير المطوّل في الكتاب عن إعادة تشكّل القانون والأخلاق في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين أن يقدّم نموذجًا لعمليات العلمنة كما بدت في ساحة تشكّل القانوني والأخلاقي في مصر الكولونيالية.

جداول Jadawel
www.jadawel.net



ISBN 978-614-418-241-3
9 786144 182413